

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК



# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ  
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

ТОМ 4 (X)

НОВАЯ СЕРИЯ

Издание Российской Академии наук  
и  
Государственного Эрмитажа

Издательство «Бари»

Искра

2002

Главный редактор

М. Б. Пастраковский

Зам. Гл. редактора

М. ван Эсбрук

Редакционная Коллегия

В. А. Дружкова-Филипп; Д. Е. Афиногенов; В. А. Лавин; Ю. Н. Лавинский; В. М. Дурья; А. В. Мухомов (ополчение, секретарь); И. П. Мельник; Е. В. Сысоев; С. А. Француз; С. В. Черныш; М. А. Шенкель

Председатель Редакционного совета

Г. М. Богард-Левин

Редакционный совет

С. С. Аверинский (Вена); З. Н. Александрин (Париж); С. С. Аренин (Ереван); В. В. Асиз (Москва); Г. Баурман (Париж); С. Брай — дам Дредак (Оксфорд); Н. Г. Гарсон (Нью-Йорк); Ж. Диттон (Париж); А. Н. Елизаров (С.-Петербург); У. Зингер (Швейцария); Н. Зеленин (Вильнюс); В. Ю. Зуев (С.-Петербург) — секретарь; А. Я. Зиневич (С.-Петербург); С. П. Карпов (Москва); М. Кройд (Вашингтон/Бейрут); Г. Г. Лавинский (Москва); М. С. Мейер (Москва); Е. Н. Мельникова (С.-Петербург); В. С. Мисинин (Москва); П. Мурадин (Ереван); Г. Насон (Рим); Т. Орланди (Рим); П. Ротунд (Уфа); С. Х. Савар (Рим/Бейрут); Р. Таф (Рим); А.-Э. Тахмас (Афины); Р. Тонин (Оксфорд); М. К. Трофимова (Москва); В. Уильямс (С.-Мартин-де-ла-Мер); Б. Я. Фомин (Москва).

Editor-in-Chief

M. B. Pastrovsky

Deputy Chief Editor

Michel van Esbrouck

Editorial Board

V. A. Druzhkova-Filippina, D. E. Afanogenov, S. Chernitsky, S. Frantuzov, V. Lavinskii, Yu. N. Lavinskii, B. Louné, I. Melnikov, A. Mikhomov (Ecclésiastique, Secrétaire), M. Sazdovitch, E. Senguer.

Chairman of the Editorial Council

G. M. Bogard-Levin

Editorial Council

S. Averbinsky (Moscow); Z. Alexander (Vienna); S. Arénin (Erevan); V. Asiz (Moscow); G. W. Bowerman (Princeton); S. P. Brock (Oxford) — Deputy-Chairman; G. Dagron (Paris); B. L. Ford (Moscow); N. Garson (New York); A. Kikinev (Saint-Petersburg); S. P. Karpen (Moscow); M. Kropf (Wiesbaden/Beirut); G. G. Lavinskii (Moscow); E. Melnikovsky (Saint-Petersburg); M. S. Meyer (Moscow); P. Mouradov (Erevan); V. S. Myusnikov (Moscow); T. Orlandi (Rome); P. Oussier (St-Martin-de-la-Mer); U. Zingler (Uppsala); S. K. Sane (Rome/Beirut); A.-E. Tachian (Athens); R. Talli (Rome); R. Thomson (Oxford); M. K. Trofimenova (Moscow); A. I. Yelenskaya (Saint-Petersburg); U. Zanetti (Chetevogue); I. Zetservili (Vizaginas); V. Yu. Zuev (Saint-Petersburg) — Secretary.

## СОДЕРЖАНИЕ

## Статьи

- D. Alexakos (Moscow). The Source of Theophrastus' Chronography and Nikophoros' Synaxarion for the Years 685—717 (Источники Хронографии Феопроста и Синаксария Никифора за 685—717 годы) ..... 13
- V. Balaban (Novosibirsk). The Theology of Early Iconoclasm as found in St. John of Damascus' *Apologies* (Богословие раннего иконоборчества в Словах св. Иоанна Дамаскина) ..... 22
- S. B. Oshchepkov (St. Petersburg). A transgressor of the norms of female behaviour in the neoplatonic society Ephraim — the heroine of the «Life of our mother Walafra Petron» (Нарушительница норм женского поведения в Эфреме XVII в. — героиня «Жизни нашей матери Валафры Петрона») ..... 26
- A. G. Dvornik (Moscow). О ранних поэтических аллюзиях при создании Священного Псалма (на примере образа горы у Давида) и в святоотеческой поэзии ..... 33
- B. A. Gurov, T. A. Koshchikova (Moscow). Христианские хронологические понятия на Востоке (первое тысячелетие н.э.) ..... 136
- A. A. Kalashnikov (С.-Петербург). О замеске росписи «Исход из Египта» в Зен-Батем ..... 177
- Ю. А. Колесов (Москва). Говоря «на Амалатинском Ветле Виргина» (ВНХ 1128): христианские особенности в пробых аллюзий ..... 191
- A. И. Колосовский (С.-Петербург). Кресты на синаксариях древних (христианских) святилищ: о распространении христианства в Иране в VI веке ..... 207
- Ю. Н. Лавинский (Москва). Два мифа в иконографии, посвященной Иоанну (Об одной изобразительной схеме на серебряном кресте из Урматия) ..... 218
- Р. Я. Малафеев (Ереван). Пресса Пявентской в Пявенте Бунд ..... 248
- М. Е. Зиневич (Ереван). A Comparative Analysis of some technical terms in Armenian Sources (Сравнительный анализ некоторых технических терминов в армянской литературе) ..... 268

## Сочинения и заметки

- V. A. Balaban (Novosibirsk). Homily on the Cross (CPO 804). An Unedited Treatise by John of Damascus? ..... 319
- B. M. Pastrovsky, S. B. Chernitsky (С.-Петербург). «Разговор в верте» и «Разговор в прощальном» — армянский иконографический текст: «Разговор в верте» ..... 322
- M. Senguer (London). Greek Words in the Paenitentia Thought on a Dictionary of Byzantine Greek ..... 332
- D. Senguer (London). *Ammones-Jahres-Artikel* ..... 340

## Из истории науки

- H. C. Koshchikova (С.-Петербург). Письма профессора ученых Е. А. Тарану ..... 349
- Mémorial Anne Jaubert (1912—1980)
- B. Louné (St. Petersburg). Anne Jaubert et les études de l'Orient Chrétien [Anne Jaubert и науки о Христианском Востоке] ..... 361

# CONTENTS

## Articles

Medicine Pierre (Paris) Anne Jaubert [Anne Жобер]	371
F. I. Andersen (Dorval) The Sun in 2 Books: Book of the Secrets of Enoch [Солнце во 2 (канонических) Енох — Anne Tels Enoch]	380
R. Bockheim (Oxford) The Harms of Adam and the Chronology of the Passion [«Нарождение Адама и хронология Страстей (Пасхи)»]	413
R. T. Bockheim (St Andrews, Scotland) The significance of the 364-day calendar for the Old Testament canon [Значение 364-дневного календаря для канона Ветхого Завета]	440
G. Douine (Paris) Un seul ou deux jours: hommes riches? [Один или два богатых человека?]	453
M. van Esbroeck (Brussels) L'Année régulière de 364 jours dans la controverse au sujet de Chalcédoine [Обычный год из 364 дней и полемика относительно Халкидонского собора]	465
B. Lohat (St. Petersburg) Les quatre jours «des Interimistes»: une modification archéologique et chrétienne du calendrier de 364 jours [Четыре дня «картонажистов»: аполитическая и христианская модификация 364-дневного календаря]	470
A. Oulov (München) Visited with Adam's Glory: Moses as the Lutheran Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Muslim Koran [Обыкновенный и Адамовый египет. Моисей как протестантский образ Адама в рукописях Мертвого моря и в Коране Мухаммеда]	498
W. Kay (Notre Dame, USA) The Use of Evidence from Patristic and Liturgical Sources in Anne Jaubert's The Day of the Last Supper [Использование свидетельств из патристики и литургических источников в «Дне Тайной Вечери» Anne Жобер]	514
J. C. Vokonas (Notre Dame, USA) Jaubert's Solution to the Passion Chronology [Метод Жобер относительно хронологии Страстей]	536

## Рецензии и библиографические аннотации

Историко-археологический комментарий [Археологический комментарий к Библии] (Д. Н. Мусатов)	533
A. Lohat, St. John's Evangelism: Tradition and Originality in Synoptic Theology (A. Митин)	540
Origenes Christianus 85 (2001) (A. Митин)	563
R. Bockheim, Analysis of the Evidence in the Gregorian Mass del siglo IV (A. Ю. Виноградов, M. М. Жарков)	565
Some Arguments against Episcopacy in the 16th-17th Centuries: Part 3: episcopacy in practice 118-123 (C. A. Стендер)	587
Jesus C. Vokonas, Calendar in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time (D. М. Ловат)	590
Доклады Голуба, 1700 лет верности. История Армян и ее Церковь (H. М. Славян)	594
Manuscript Archaeology Revealed: The Dead Sea Scrolls and the Christian Church (H. М. Славян)	598
Some New Books on the Non-Chalcedonian Churches (B. Ловат)	593

## Personalia

Latest News / Latest News (1991-2002)	597
Some Comments	600

D. Anderson (Moscow) The Source of Theophanes' Chronography and Nisiphonites' Revisions for the Years 685-717	11
V. Baranov (Novosibirsk) The Theology of Early Iconoclasm as found in St. John of Damascus' Apology	23
S. B. Cherkashin (St. Petersburg) A Transgression of the norms of female behaviour in the seventeenth century Ethiopia — the heroine of the «Life of our mother Walata Petros»	56
A. Denys (Moscow) On the Limits of the Poetical Allegory in the Exegesis: case study of the messianic imagery in Oregan and in the patristic tradition	73
V. A. Gurov, G. A. Kozlovskiy (Moscow) Christian Archaeological Monuments in Orient (for muslims CE)	136
A. Ya. Kabanov (St. Petersburg) The Meaning of the «Chapel of Peace» painting at El-Baginat	177
Ya. A. Kabanov (Moscow) Recently «in Annamati» Baito Virginio (1894) (1894): Literary Character and Dating Problem	191
A. Kozlovskiy (St. Petersburg) Comments on Samaritan Chronology (Numismatic Evidence on Demonstration of the Christianity in the 6th century AD)	207
Ya. N. Litvinenko (Moscow) Two boys and a Mosaicist like a Tower (about one house on a silver leaf from Hermitage)	218
E. Monastirskiy (Erevan) Persian Fables and Persian Basmala's Relations about the «Hans'» Expedition in Media	246
M. E. Stetsko (Erevan) A Comparative Analysis of some technical terms in Armenian Sources	268

## Notes and Reports

V. A. Baranov (Novosibirsk) Recently on the Cross (CPG 8884): An Unedited Text by John of Damascus?	319
V. M. Platonov, S. B. Cherkashin (St. Petersburg) «Differences in Faith» between the Ethiopians and the Russians — a brief memorandum of an anonymous Ethiopian Catholic of the 20th century	322
N. Stetsko (London) Greek Words in the Fawcett's Thoughts on a Dictionary of Byzantine Greek	332
D. Stetsko (Jerusalem) Armenian-Jewish-Armenians	340

## From the History of Scholarship

I. S. Kabanov (St. Petersburg) Letters of the Russian Scholars to Boris Turkev	349
--	-----

## Mémorial Anne Jaubert (1912-1980)

B. Lohat (St. Petersburg) Anne Jaubert et les études de l'Église Chrétienne	351
Medicine Pierre (Paris) Anne Jaubert	371
F. I. Andersen (Dorval) The Sun in 2 Books: Book of the Secrets of Enoch	380
R. Bockheim (Oxford) The Harms of Adam and the Chronology of the Passion	413
R. T. Bockheim (St. Andrews, Scotland) The significance of the 364-day calendar for the Old Testament canon	440
G. Douine (Paris) Un seul ou deux jours: hommes riches?	453
M. van Esbroeck (Brussels) L'Année régulière de 364 jours dans la controverse au sujet de Chalcédoine	465



B. LOURIE (St. Petersburg): Les quatre jours de l'intervalle: une modification monothématisque et chrétienne du calendrier de 364 jours	470
A. OMILOV (Minsk): Visited with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Maccabean Hymns	490
W. RAY (North Dares, USA): The Use of Evidence from Pseudepigraphic and Liturgical Sources in Anne Jacobson's <i>The Date of the Last Supper</i>	504
J. C. VANDERKAM (North Dares, USA): Jacobson's Solution to the Passover Chronology	516

#### *Reviews and Bibliographical Annotations*

<i>Historical and Archaeological Almanac (of the Armenian Regional Museum)</i> (D. I. MARAKOV)	553
A. LOURIE, St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology (A. OMILOV)	560
Oriens Christianus 83 (2001) (A. MARAKOV)	563
R. Roca-Puig, <i>Ajuda de Barcelona i altres pregües: Mitja del segle IV</i> (A. Yu. VINOGRADOV, M. M. ZHELEZNY)	565
Santi Agustini opera: <i>Enarrationes in psalmos</i> 140–150 Part 3, <i>enarrationes</i> in psalmos 119–133 (S. A. STRECHNIKOV)	587
James C. VanderKam, <i>Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time</i> (B. LOURIE)	590
Giorgio QUATA, 1700 years of faithfulness: the history of Armenia and its Church (M. N. ZHELEZNY)	591
Miscelanea Antiquaria Ravennatensis Dottore Stanislao Kac septuagenario professori illustrissimo, vota septuaginta se doctissimo oblata (B. L.)	592
Some New Books on the Non-Charismatic Churches (B. LOURIE)	593

#### *Personalia*

Leopold Rydén (1911–2002)	597
Abbreviations	600

## Статьи

**THE SOURCE OF THEOPHANES'  
CHRONOGRAPHY AND NIKEPHOROS'  
BREVIARIUM FOR THE YEARS 685—717**

In the process of separating fragments borrowed by Theophanes the Confessor from a lost historical pamphlet against Emperors Leo III and Constantine V, written in 775—787, for which I proposed the name *\*Historia Leonis* [et Constantini], from the remnants of an earlier source which, on the contrary, portrayed Leo III in a favorable light (called *\*Vita Leonis* by P. Speck<sup>1</sup>). I tried to formulate certain criteria that could help to draw borderlines in Theophanes' compilation between pieces going back to different types of sources<sup>2</sup>. The practical application of those criteria has demonstrated that some of them may be employed to deconstruct the chronicler's narrative even further.

My immediate objective in the paper cited above was to determine whether the passage on the siege of Constantinople in 717/718 was borrowed from *\*Vita Leonis* or rather from *\*Historia Leonis*. Of the three criteria applied there two revealed a striking difference between the pieces that undoubtedly go back to *\*Vita Leonis* and the fragment in question:

Criteria	<i>*Vita Leonis</i> (Theophanes', p. 386,25—390,26; 391,15—395,2, ca. 7,5 pages)	The account of the siege (Theophanes, p. 395,12—398,4, less than 3 pages)
1. Mentions of the divine intervention	0	4
2. Arabs referred to as «enemies» (ἔχθροι ἐλλήνων)	0	4

<sup>1</sup> P. Speck, 'Versuch einer Charakterisierung des sogenannten Makedonischen Renaissance / Les Pays du Nord et Byzance (Uppsala, 1981) 237—242, here 238—239.

<sup>2</sup> See D. Afanogenov, 'A Lost 8<sup>th</sup> Century Pamphlet against Leo III and Constantine V?' (in print).

<sup>3</sup> Quoted after the edition: Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor (Lipsiae, 1883).

Since the numbers turned out statistically significant, the next task that imposed itself was to check whether similar criteria could work for the preceding part of Theophanes' Chronography. The basic problem to be solved can be formulated as follows: how many sources did Theophanes use for the period from 641 (death of Heraclius) to 717 (ascension of Leo III)? One of these sources has long been identified — it was an Oriental chronicle from which Theophanes took the information on the events in the Arab Caliphate<sup>4</sup>. As for the Byzantine affairs, the situation is far less clear. Theophanes narrative does vary in style and contents, but it is very difficult to find an objective approach that would permit to separate different blocks of text even before they could be compared to each other. Some reasonable grounds can still be found, however. It has been noticed by the scholars that the Byzantine material in Theophanes for the reigns of Constant II (641—668) and Constantine IV (668—685) is scanty, confused and misdated, while from the reign of Justinian II onwards the chronicle's information becomes more abundant<sup>5</sup>. Therefore for the first statistical experiment I took two sections of Theophanes, the first describing the reigns of Constant and Constantine, and the second — the period from the ascension of Justinian II to the ascension of Leo III, after which the chronicler demonstrably begins to use yet another source, which I call *\*Historia Leonis*.

Here are the results obtained with the help of the already tested criteria:

Criteria	P. 341, 12–361, 16: From Heraclius to Justinian II (ca. 20 p.)	P. 363, 6–395, 2: From Justinian II to Leo III (ca. 32 p.)
Religious causation (God's help or punishment) by the author	7	0 (1)
Arabs referred to in derogatory terms	4: μαθηματων, βρομαχοι (2), ἀνθρωποι του Χαρακωδ	2 (3) <sup>6</sup> : ἑθνη

<sup>4</sup> E. W. BROCKA, The sources of Theophanes and the Syriac chronicles // *BSZ* 15 (1906) 578–587. For a convenient overview of different opinions see I. ROSTOKER, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes (Berlin, 1991) (Berliner Byzantinische Arbeiten 57) 46–48.

<sup>5</sup> See: The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near East History AD 284—813/ Ed. C. Mango and R. Scott (Oxford, 1997) LXXXIX–XC.

<sup>6</sup> Figures in brackets include the fragment on the capture of Pergamon by Muslims (Theophanes, 390, 26–391, 25), which is all probability comes from *\*Historia Leonis*.

At least the first number is again statistically relevant, so it may be assumed that Theophanes was not borrowing from one and the same source for the period 641—684 on the one hand, and for 685—717 on the other. This conclusion is further corroborated by the following table. Of course, this criterion, namely the use of words of Latin origin, has not been picked at random. Some passages of Theophanes narrative after A.M. 6177 leave an impression of being interspersed with military jargon, which in Byzantium contained a lot of Latin or Graeco-Latin words. To make the comparison more focused all terms designating ranks or dignities as well as results of Constantinople (e.g. *σύνεσις*) have been left out.

Latin words with derivatives	After Heraclius	From Justinian to Leo	P. 395, 2–449, 1 <i>*Historia Leonis</i> <sup>7</sup>
ἀββα	0	1	0
ἀνταρχία	0	7	2
ἀρματοφύλαξ	0	1	1
ἀρματα	0	2	3
ἀσπς	0	1	0
βίβλη	0	1	1
ἐνάρκων	0	1	0
καβαλλαρχία, καβαλλαρχία στρ.	1	12	3
καίμας	0	2	2
καίμα	0	1	0
καίμας	0	1	0
καρταίος	0	3	0
καρταίος στρ.	0	2	1
λέγος	0	1	0
μονήτα	0	1	0
δυναμς	0	1	1
ἐβας	0	2	0
ἐργάτης	0	1	0
πύλας	4	0	1
τόπος, καταστροφή	1	3	0
τραυμάτις	0	2	0
βίβλη	1	0	0
σύνεσις	0	1	0
σύνεσις	0	7	0

<sup>7</sup> Given here for illustration purposes only. Latin words that occur in this part of the chronicle, but not in the two others in the comparison are not quoted in the table, therefore the coefficient for the third column is not calculated.

τίσις	0	1	0
φαμίλις	0	5	1
ἐλάμαλον	0	1	0
ῥόση, ῥωσῶν ἐσχ.	0	3	2
In all	7	64	18
Per page	0,35	2	

This is already a striking result. Now there can hardly be any doubt concerning the different provenance of the two sections under investigation. The next question to be answered is whether the section on the years 685–717 betrays any internal divisions which would enable us to postulate more than one source for the descriptions of that period in Theophanes.

If the chronicler indeed used two or more sources, one of them had to be \**Vita Leonis*, of which two large and easily definable fragments describe Leo's exploits in the Caucasus and the Arab's invasion of Asia Minor in 716. The text on the use of Latin words has produced the following results:

Latin words with derivatives	P. 363,6– 386,13 (ca. 23 p.)	P. 386,25–390,26; 91,15–395,2; * <i>Vita Leonis</i> (ca. 7,5 p.)
ἀρβησι	1	0
ἀνταρσίως	4	3
ἀρμαμένον	0	1
ἄρματα	2	0
ἄσπε	1	0
βίγλα	0	1
ἐνέρθεν	1	0
καβαλλαρικός, καβαλλαρῶν ἐσχ.	7	5
κέρπος	2	0
κέρβα	1	0
κέρβαν	1	0
κισσάρις	1	2
λαρῖαν ἐσχ.	0	2
λῆρος	1	0
μονήρα	1	0
Ἰταρμα	1	0
ἴφες	0	2
ἰφρίαν	1	0
κόντα, κισσάρων	3	0

κισσάρις	0	2
αὐτίλα	1	0
ταξάρις, ταξῶν	4	3
τίσις	0	1
φαμίλις ἐσχ.	2	3
ἐλάμαλον	1	0
ῥόση, ῥωσῶν ἐσχ.	1	2
In all	37	27
Per page	1,61	3,6

In this case the ratio of the coefficients is just 2,2 as opposed to 5,7 for the first comparison, and the most frequently used roots are distributed between the two blocks of text almost evenly, which means that this particular criterion cannot be used to separate the two sections compared in the table with any degree of statistical probability.

At this point the following can be observed: while the differences between \**Vita Leonis* and the rest of the account on the period 685–717 have yet to be identified, some very important common features are already evident: the wide use of Latin vocabulary, chiefly pertaining to the military sphere, the rather neutral references to Arabs and, most remarkably, the total lack of religious causation. The last peculiarity alone is, to my mind, sufficient to think very seriously of one and the same source, since it is by no means typical for both preceding and following sections of Theophanes' work. This solution is also preferable on methodical grounds, since early 8<sup>th</sup> century was the time when the literary activity in Byzantium was arguably at its nadir. Therefore for the time being we can suppose a single source for the years 685–717.<sup>3</sup> The argument which has been advanced in favor of separating \**Vita Leonis* from the preceding narrative, that is the absence of any traces of it in Nikephoros' *Breviarium*<sup>4</sup>, is not particularly strong. Given the relative

<sup>3</sup> T. A. Duker (A Study in Byzantine Historiography: an Analysis of Theophanes' Chronographia and its Relationship to Theophylact's History, the Reign of Maurice and the Seventh Century to 711 (Diss. Boston College, 1980) 283, n. 68) supposed that it was the same author who described the reign of Philippikos and Leo's expedition to the Caucasus. His main argument, namely the specific usage of the verb *ἀπὸ*, carries most serious weight. However, Duker's whole construction involving the Patriarch Trajan (Ibid. 263–277) is not particularly well-founded.

<sup>4</sup> The Chronicle of Theophanes Confessor: LXXXVII–LXXXVIII. Note that according for Mango the absence of these fragments in Nikephoros – is the reason for not attributing them to no. 15, which is an anti-Monothelite tract! One should probably read nos. 16s – ca. Constantinian chronicle from 668 to c. 720s.

insignificance of Leo's mission in the Caucasus, Nikephoros was probably unwilling to report it in his very succinct narrative, while the events of 716, on which the historian had at least as much information as George the Monk (since both were apparently using *\*Historia Leonis*), were packed by Nikephoros into two short sentences so negligently that Maslamah, the commander of the Arab land forces, became chief of their fleet!<sup>10</sup>

The list of similarities can be extended. Here is a table comparing *\*Historia Leonis* to the preceding narrative from the second accession of Justinian onwards:

Emperors	Treatment in <i>*Historia Leonis</i>	Treatment in the remaining text
Justinian II	negative (wanted to have Leo killed)	negative
Bardanes Philippikos	N/A	negative
Artemios	positive (Leo took his side against Theodosios III)	positive
Theodosios III	negative (Leo did not recognize him and eventually overthrew him)	negative
Leo III	positive	positive (Artemios appointed very able commanders <sup>11</sup> , one of whom was apparently Leo, appointed strategos of the Anatolikes)

It is thus clear that a new conventional name is needed for our hypothetical source, because biographical material on the future emperor Leo III is contained only in the two fragments mentioned above as *\*Historia Leonis*, while the remaining text is dedicated to events in which his participation is not mentioned at all. Therefore if we identify the source of the two fragments about Leo as his biography, we will be forced to postulate two sources in-

stead of one. Since Leo became *apotharios* early in the second reign of Justinian II (705–711)<sup>12</sup>, and by 717 he had a teenage daughter<sup>13</sup>, his biography, if it existed, had to describe the more or less identical time span with *\*Scriptor a. 717*, that is 685–717. However, the very detailed account of some episodes of Leo's life is not by itself a sufficient ground to postulate another lost source, of biographical rather than historical nature, for one and the same period, if there is a possibility that this account formed part of a single work together with the more general entries on the political and military events in the Empire. For that reason this hypothetical work will be henceforth referred to as *\*Scriptor ante 717*.

While 717 is the year under which Theophanes places the last fragment that can be safely identified as borrowed from *\*Scriptor a. 717*, the date when the source itself was written cannot be too far from it, because the abortive attempt by Artemios to regain power in 719, which resulted in severe punishments of the conspirators by Leo III, would make a positive assessment of Artemios (especially the information that Leo espoused his cause against Theodosios III) incompatible with the favorable depiction of that emperor. Moreover, such an attitude would have compromised the author's loyalty to the ruling monarch. Therefore it would be reasonable to assume that *\*Scriptor a. 717* wrote before 719, perhaps even in the last half of 717, and that the accession of Leo formed the most natural concluding point for his narrative (as has been noted earlier, Theophanes and Nikephoros borrowed their accounts of the siege of Constantinople in 717/718 from another source).

It is hardly possible to deny that the entries on our hypothetical source dedicated to Justinian II present him in a strikingly unfavorable light. What was the reason for that? The issue has been discussed at length by C. Head<sup>14</sup> who argued that historiography created under Leo reflected his own hatred of Justinian and proposed the following reasons for that hatred:

1. «Leo... rightly or wrongly... was convinced that Justinian had once attempted to have him killed»;
2. Leo as iconoclast wanted to denigrate Justinian as a fervent promoter of the veneration of icons;
3. Leo wanted to counter any possible claims for power from pretenders who posed as relatives of the House of Heraclius. One such case is reported by Theophanes and Bar Hebraeus<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Theophanes, 291,10–11.

<sup>11</sup> Theophanes, 356,18–19, 395,10–12.

<sup>12</sup> C. Head, Justinian II of Byzantium (Münchener, 1972) 17–18.

<sup>13</sup> Theophanes, 411,2–9, cf. Georgios Abū'l Faraj Bar Hebraeus, *Chronography* / Tr. by E. A. Wallis Budge (Oxford, 1932) Vol. I, 110 (quoted after C. Head, *ibid.*).

<sup>14</sup> Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History* / Text, translation, and commentary by C. Mango (Washington, 1990) (Dumbarton Oaks Texts 10) 52,7–13.

<sup>15</sup> Theophanes, 383,29–30.

Only the first reason, however, can be considered valid for the years 717–718, and even it does not appear strong enough, since, as I had myself observed<sup>18</sup>, if Leo indeed returned from the Caucasus while Justinian was still alive, Justinian took no action against him<sup>19</sup>. Furthermore, if our historian was so interested in Leo's actions that he related in such great detail his Caucasian expedition, why was he silent on the future emperor's career between his return from the Caucasus and the ascension of Artemios? Theophanes had no reason to omit indications that Leo served in high positions under Justinian, because that would have incriminated the arch-Iconoclast and would have been in full accord with the intention of *Historia Leonis* that Leo owed his advancement to the support he granted to Justinian in 705<sup>20</sup>. On the other hand, he did copy the passage of *Scriptor a. 717* where the latter ascribed to Justinian an intention to eliminate Leo<sup>21</sup>, so the chronicler probably just did not find in his source any information on what Leo was doing during the last years of Justinian's second reign. The most natural explanation for the silence of *Scriptor a. 717* would be that Leo's career in the last years of Justinian was quite successful<sup>22</sup>, but the historian did not deem it expedient to draw attention to that fact. This, however, leaves us at the starting point: *Scriptor a. 717* was favorable to Leo and hostile to Justinian and did his best to dissociate the former from the latter. But what motivated his anti-Justinian bias?

It is a common knowledge that Theophanes' account of Justinian's II reign contains disproportionately large fragments describing events that took place in Crimea in 705 and 711<sup>23</sup>. Interestingly, these pieces of text or, more precisely, the second of them shares some more characteristics of the two fragments with Leo's participation: it is also extremely detailed and suggests a firsthand or even eyewitness knowledge of the subject. Therefore if they were written by one and the same author, it has to be assumed that he accompanied Leo in his mission to the Alans or wrote down his report immediately afterwards, then visited Cherson with the second expedition sent by Justinian

<sup>18</sup> Hase, *Justinian*, 130–131.

<sup>19</sup> I will not discuss here the evidence of later historians (Zonaras) who suggest that Leo returned from the Caucasus under Artemios, because I do not see any reason whatsoever to doubt that the phrase in Theophanes, 395,1–2, which speaks about his return under Justinian, goes back to a contemporary source.

<sup>20</sup> Theophanes, 391,8–11.

<sup>21</sup> Theophanes, 391,22.

<sup>22</sup> Leo was a simple *spokhorios* when he departed to the Alans and in 713–715 he became *paranikos* and *strategos* of the *Anatolikes* — too steep a rise if he had not made any progress already before 711. Besides, a fragment that in all likelihood stems from *Historia Leonis* attests that Leo was a 'close friend' of Justinian (Theophanes, 391,11). The author probably had in mind his later advancement, for the rank of *spokhorios* seems to be somewhat low for an emperor's close friend.

<sup>23</sup> Theophanes, 372,26–374,8 and 377,22–380,3.

in 711 (the description of the preceding events, though also detailed, looks much more like gossip picked up from the locals) and 5 years later recorded what Leo told him about the campaign of 716. Now let us make the next logical step and suppose that *Scriptor a. 717* described the expedition to Cherson so thoroughly because it had something to do with Leo. Then why did not he mention the future emperor in his account while diligently reporting the names and the ranks of other officials<sup>24</sup>? The hypothesis I am going to propose here is hard to prove given the state of our source base, but it does offer a plausible and coherent explanation.

In my opinion Leo did participate in the second expedition sent by Justinian II to Cherson in 711 under the command of Patrician Mauros Besozes<sup>25</sup>. In fact, there is nothing a priori impossible in Leo's presence in Cherson as one of the leading members of that force. After his mission to the Caucasus Justinian II might have regarded him as a specialist in dealing with the nations of the area, including Khazars. The later unprecedented marriage of the purple-born crown prince Constantine to the hagan's daughter may also hint at Leo's close personal involvement in Crimean affairs. The expedition, however, resulted in revolt against Justinian II and the proclamation of Bardanes Philippikos, in which, I suspect, Leo Isaurus played a prominent role. If this circumstance was well-known in Constantinople, Leo's historian on the one hand had to justify his patron's actions, and the easiest way to do so was to denounce Justinian, depicting him as an unbearable evil for the Empire that had had to be eliminated. The precedent for such an interpretation had already been created by the official propaganda of Artemios-Anastasios, as can be seen from the Letter of the deacon Agathion (713)<sup>26</sup>. On the other hand, the supposed author probably felt uneasy about painting Leo's behavior in 711 for two reasons: first, there were perhaps enough Byzantines who did not share this opinion of Justinian and there were certainly many who still cherished fond memories of the dynasty of Heraclius; second, Justinian's successor on the throne, Bardanes, according to the same *Scriptor a. 717*, was no better than his predecessor. In the account of the second Cherson expedition preserved by Theophanes there is a clear tendency to present Mauros' and his men's actions as forced: «Being reduced to inaction, the fleet did not dare to return to the emperor; and so, they, too, cursed Justinian and proclaimed Bardanes emperor»<sup>27</sup>. It should be noted that the alleged

<sup>24</sup> E.g., Theophanes, 378,26–29.

<sup>25</sup> Theophanes, 379,17sq. On the number of expeditions see A. N. Smarok, *Byzantine in the Seventh Century* (Amsterdam, 1980) Vol. V, 167. Stratos offers a good exposition of incongruities and exaggerations in the Cherson account.

<sup>26</sup> Mousa, XII, 489–196, here 192A–C.

<sup>27</sup> Theophanes, 379,26–29: ἀπαράστω δὲ τὸ πλοῖον γεγόνως καὶ πρὸς τὸν βασιλέα ἐπαρτήσαντες μὴ πολέμευσεν, τὸν μὲν Ἰουστινιανὸν ἐδίδοντοσαν, τὸν δὲ

leader of the coup, Patricius Maurus, figures in a quite unflattering role in the scene depicting the gruesome execution of Tiberius, Justinian's little son<sup>24</sup>, despite the supplications of his grandmother, Constantine's IV widow Anastasia. The author makes his disgust for this atrocious act obvious enough to conclude that Leo's propaganda targeted an audience that had strong feelings about the Heraclian dynasty. Therefore the immense effort applied to belittle Justinian's achievements and exaggerate his shortcomings in a pro-Leo work can only be explained if we assume that the latter's participation in the Cherson revolt of 711 was a common knowledge.

It appears from the above analysis that the work of *\*Scriptor a. 717* was a propaganda piece written in order to present Leo's III coming to power as a long-awaited reprieve from the calamities that befell the Empire upon the accession of Justinian in 685. From this perspective the narrative can be subdivided into several large blocks, each with a clear propagandistic objective. Some of them remain continuous in Theophanes while others have been cut into pieces by the chronicler who was distributing his material between different year entries. These small blocks can be singled out:

- 1) Episodes, illustrating Justinian's II bad administration and lack of military competence, leading to the idea that the coup against him, was justified.
- 2) Episodes, illustrating Leo's military prowess and diplomatic skills, leading to the idea that he was the best possible candidate for the throne.
- 3) The account of events in Crimea in 711 with the following main underlying messages: a) the revolt against Justinian was caused by his own cruelty; b) there was no choice under the circumstances but Philippikos; c) other people were in charge rather than Leo.

To add objectivity to his narrative *\*Scriptor a. 717* probably organized it as a historical work. This he did by interposing between these blocks, heavily loaded with propaganda, a number of more (for the years 711–715) or less (for the years 695–705) tendentious notices that described political developments in Byzantium. The result was a continuous history for the years 685–717, but the disproportion between the propagandistic and informative layers of text persisted and can be now observed in Theophanes' *Chronographia*. Any significant editing by Theophanes himself, apart from his haphazard abridgements and clumsy chronological distribution, seems to me highly unlikely.

The last subject to be discussed in this paper is the possible identity of *\*Scriptor a. 717*. In view of his unwillingness to reduce the causes of event's to God's help or punishment for sins, clerical connections can be excluded.

Βαρθολομαῖος ὁ Κωνσταντῖνος καὶ ἄλλοι ἐκείνην ἔγραψαν. Translation by Mango: The Chronicle of Theophanes Confessor – 528. This is in sharp contrast with Agathon's unequivocal criticism of Barlaam's proclamation: Mango, XII, 192B.

<sup>24</sup> Theophanes, 380, 15–29.

His language, full of Latin borrowings and such obviously professional expressions as *εὐκρίβοι-αία*<sup>25</sup>, betrays a military background. As has been already said, he had to be very close to Leo to record his exploits in such detail. Actually, if Leo was able to recount them in such detail and so coherently, maybe he could record them as well, as Bury suspected<sup>26</sup>? There is a curious peculiarity in the two fragments on Leo: he is never characterized by any epithet, laudatory or otherwise. Even his name is barely mentioned, since he is consistently referred to either as *ὁ σπασταριος* or as *ὁ στρατηγος*. None of his actions receives direct praise (e.g. *σωτῆρην, ἀσκήτως* or the like). Now, let it be reminded that *\*Scriptor a. 717* was writing when Leo was already a ruling emperor, and that his work served the aims of Leo's propaganda, but what we see in his narrative is the least expected attitude from a court historian writing on imperial orders. Therefore we are left with only two options: either Leo was an incredibly modest man and rigorously instructed that supposed historian of his in this vein, or *\*Scriptor a. 717* was none other but the Emperor Leo III the Isaurian himself! Of course, he was not a man of letters, but for a history covering such a short period of time personal recollections of a high-placed and well-informed officer together with memories of older comrades-in-arms would have sufficed. At the moment, at least, I do not see any reason to reject this possibility.

## РЕЗЮМЕ

Д. Афаногенов

### ИСТОЧНИКИ ХРОНОГРАФИИ ФЕОФАНА И ЛЕТОПИСЦА ВКРАТЦЕ НИКИФОРА ЗА 685—717 ГОДЫ

В статье делается попытка выделить, какого рода источниками (или источниками) Феофан Исповедник пользовался для описания жизни, начинающейся с восхождения Юстиниана II (685 г.) и заканчивающейся восшествием Льва III (717 г.). Применение критериев, разработанных ранее для разграничения фрагментов, заимствованных из разных источников, дает весьма четкую картину: начиная с 685 г. и вплоть до 717 г. хроника Феофана содержит текст, изобилующий латинскими словами и совершенно лишенный каких-либо ссылок на божественное вмешательство и

<sup>25</sup> Theophanes, 377, 5.

<sup>26</sup> J. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire from Arcadius to Irene 395 A.D. to 800 A.D. (London, 1889) 375, 381.

ход событий (в отличие от предыдущего и последующего изложения). Предположение о том, что рассказ о азиатской истории всего этого периода был взят Феофаном, равно как и историком Никифором, из одного и того же источника, не встречает явных противоречий. В работе приведен ряд аргументов в пользу того, что этот источник полностью отвечает пропагандистским целям императора Яна III, а отсутствие в там каких-либо хвалесных эпитетов при упоминании последнего может, наряду с другими признаками, указать на авторство самого императора. Наиболее вероятная дата, когда такое произведение могло быть создано — конец 717 — начало 718 г.

## THE THEOLOGY OF EARLY ICONOCLASM AS FOUND IN ST. JOHN OF DAMASCUS' APOLOGIES<sup>1</sup>

In the absence of Iconoclastic theological writings prior to the *Pravens* of Emperor Constantine V, who reigned from 741 to 775, most scholars believe that he was the one who created iconoclastic theology, to provide an ideological background for his policies which had little to do with theology.<sup>2</sup> Yet a close examination of the *Apologies* of St. John of Damascus may be the key to unwinding the true source of Iconoclasm. If there existed an iconoclastic theology to which St. John was responding in the beginning of the Controversy, then the assumptions of the primacy of political, or economic, or social reasons for Iconoclasm, on the part of most scholars must be modified, if not rejected.

I will proceed to the task that I set in two steps. First I will present the parallels between the *Apologies* of St. John of Damascus, the first two of which are dated to the beginning of Iconoclasm in the late 720s — first half of the 730s, and the most important iconoclastic source — the *Homos* of the Council of Hieria, dated to 754. As an intermediary conclusion of step one,

<sup>1</sup> Abbreviations for the publications frequently used in this article:

*Apologies* = KORNER = John of Damascus, *Contra imaginum colamatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos* / Ed. B. Korner. Vol. 3 (Berlin, 1973) (Parisische Texte und Studien 17).

*Manus 13* = *Sacrorum conciliorum novae et amplissima collectio* / Ed. J. D. Mansi (Florence and Venice, 1759—1798) Vol. 13.

*Silios* = D. SAKIS, *Icons and Logos: Sources in Eighth-century Iconoclasm: An Annotated Translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council* (Nicosia, 1987) (Toronto, 1986).

<sup>2</sup> According to Paul Alexander, to infer from St. John of Damascus' Christological arguments that «the Iconoclasts were already considering the issue of images as a christological problem would be erroneous» (P. J. ALEXANDER, *Patristic Niceneism of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958) 44); «Before Constantine, iconoclasm had been a movement opposed to the worship of images because of religious conservatism» (Ibid. 52). Father John Meyendorff is more cautious but expresses the same opinion: «Nor does it seem that they [the Iconoclasts] used from the start theological arguments in favor of iconoclasm» (J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, 1975) 174. See J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1974) 44; see also S. GREGG, *Byzantine iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain, 1973) (CSAI) 805.



I will attempt only to prove the connection between these two sources. As a second step, it will be important to interpret the results of step one, because the demonstration of a plausible connection between the two documents must be put in a wider framework in order to modify our knowledge about early Iconoclasm. On the basis of the parallels, I will propose the hypothesis that the *Apologies* of St. John of Damascus may contain a refutation of an early Iconoclastic source, which may have been available to St. John of Damascus, and that this early Iconoclastic source could have been later used by the committee preparing the layout of the official Iconoclastic theology for the Council of Hieria.

### Dating the *Apologies* of St. John of Damascus

Before addressing the problem of the theology of early Iconoclasm, it is necessary to review the approximate date of the *Apologétique Traité* against Those Who Calumniate Divine Images (hereafter: *Apologies*) by St. John of Damascus, since these three treatises constitute the most important sources on the early stage of the Iconoclastic Controversy in which we may find the traces of what may be called «the early» Iconoclastic theology. The adjective «early» needs to be placed in quotation marks for, as we will see, the «early» Iconoclastic theology, in fact, is essentially the same as that theology which is well attested in the later sources and primarily in the *Horos* of Hieria. It is precisely this fact (to be demonstrated in what follows) that constitutes the strongest indication of a pre-existent Iconoclastic theology that must have constituted the target of St. John's *Apologies*.

In the first *Apology*, St. John of Damascus directs his treatise to the «royal priesthood, together with the good shepherd of Christ's rational flock». <sup>2</sup> It was suggested that the treatise was directed at the Constantinopolitan Church with its head, Patriarch Germanus.<sup>3</sup> If this is so, then the first *Apology* must have been written before the *silentes* of 730, when Patriarch Germanus refused to approve the Imperial edict against images and was deposed.<sup>4</sup> Bona-

<sup>2</sup> «all the people of God, the holy nation, the royal priesthood (Exod. 23: 22 [Septuagint], cf. 1 Pet. 2: 9) together with the good shepherd of Christ's rational flock (μετ' ὧν ὁ θεὸς τὸν καὶ ἀγαθὸν ποιῶν, τὸ ἄριστὸν τὸ ἔθνος, τὸ βασιλικὸν ἱερωτικόν, σύν τῷ καλῷ ποιμένι, τῷ λογιστῇ Χριστοῦ νομίσαντες) (*Apology* I. 3, 10–12 [Kortus, 67] (number of the *Apology*, chapter, lines; the pages according to the Kortus's edition are indicated in square brackets)).

<sup>3</sup> Cf. Ioannis Damasceni. Τριὰς ἀπολογητικὰς λόγων πρὸς τοὺς ἐκκαλεζομένους σαρμάς ἀνομίαν καὶ εἰδωλολάτρειαν / Пер. Алексанδрия Евдокимъ (С.-Петербург, 1893; reprint: Святая Печера, 1993) XVIII, based on the commentaries in the edition of St. John of Damascus by P. Michelis Leguina (Paris, 1712) (cf. Kortus, n. 15).

<sup>4</sup> *Theophanes Chronographia* / Ed. C. de Boor. 2 vols. (Leipzig, 1883–1885, repr. Hildesheim, 1963) 409.

fatus Kortus, the editor of the critical edition of the *Apologies*, proposes another chronology, based on V. Grunzel's general assumption that the «good shepherds», mentioned by St. John, is Patriarch John of Jerusalem (705–735), at that time the bishop of St. John of Damascus.<sup>5</sup> However, whether the first *Apology* was dedicated to the community of Constantinople or to that of Jerusalem, the difference between the datations will only be several years and the *Apologies* testify to the positions held at the initial stages of Iconoclasm. Moreover, we know that the first *Apology* is certainly earlier than the second one, since at the beginning of the second *Apology*, St. John of Damascus thus justifies his decision to write the second treatise: «some of the children of the Church advised me to do this because the first one was not completely understandable for many».<sup>6</sup>

The present day general conviction is that there is little, if any, evidence that the *Apologies* of John of Damascus were known in Constantinople,<sup>7</sup> and, if so, the Iconoclasts must have known about St. John's staunch Iconoclastic position most likely indirectly and not from his own writings. However, their special hatred of John of Damascus, expressed in four anathemas pronounced against him by the Iconoclastic Council of Hieria, as opposed to one anathema against other Iconoclastic champions, like Patriarch Germanus, or George of Cyprus, demonstrates that their attitude toward him was not of an abstract nature.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> V. Grunzel, *Un nouvel ouvrage sur le schisme byzantin* *N EO* 39 (1940) 471–472.

<sup>6</sup> *Apology II*, I, 27–30 [Kortus, 69].

<sup>7</sup> In the canon of the Second Council of Nicaea it may be seen that «very little of the soaring theological edifice erected by the greatest defenders of images was incorporated into the conciliar tradition. That tradition, which we might label ecclesiastical, is also official, and it is interesting to see how much more cautious and conservative it was than the theological one» (Theodor Noble, John Damascene and the History of the Iconoclast Controversy *N Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honour of Richard E. Sullivan* / Ed. T. Nozue (Kalamazoo, 1987) 105, and n. 67). The opinion that the *Apologies* were not known to the Fathers of the Second Council of Nicaea is also stated in P. Van den Ven, *La participation à l'Iconographie au Concile de Nicée de 787* *N EO* 25–27 (1955–1957) 336–338.

<sup>8</sup> Even though some of the late sources concerning St. John's life, indeed, mention his visit or even martyrdom (in a prison as a confessor for the cause of images) *Moskopolitani Basilis* (PG 117, 184C) in Constantinople, the most plausible explanation for that is that the relics of St. John of Damascus were translated to Constantinople from the Laus of St. Sabas during the reign of Andronicus II Palaeologus (1282–1328) and later hagiography embellished the reason for their location in Constantinople, relying on the fusion of the Byzantine reputation of St. John as the staunchest defender of images with the paradigmatic perception of a Christian martyr-saint defending his convictions in the face of a heretical Emperor. The legend about the hand of St. John cut by the caliph on the instigation of Leo III also mentions St. John's

In the *Apologies* of St. John of Damascus there are indications pointing to the polemics against certain iconoclastic doctrines: the first two *Apologies* are of special interest, since they testify to the earliest stages of the Controversy. The comparison of the *Apologies* with later texts may show that St. John of Damascus argued there against the positions which are attested to have been held by the later iconoclasts of the time of Constantine V after St. John's death. This may presuppose the existence of some early non-extant iconoclastic source used both by St. John of Damascus for its refutation in the *Apologies*, and by the bishops of the Council of Hieria, possibly by the mediation of the *Psouds* of Emperor Constantine V, who seems to have held a special animosity towards St. John of Damascus.<sup>10</sup>

In many places in the *Apologies*, St. John introduces his argument with a reference to the doctrines propagated by certain people.<sup>11</sup> Even though the

death in Constantinople, see *Βίος καὶ μαρτυρία τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν καὶ σωτῆρος καὶ σπασίματος τοῦ κόσμου ἀποστόλου (SHG 1153)*. The text is edited in Th. Derwas, *La main coupée de Jean Damascène* *AB* 104 (1996) 381; see also S. Gino, Janssen and Janssen in the *Vita Stephani Iunioris* (*SHG* 1666) *AB* 113 (1995) 291–292.

<sup>10</sup> Theophanes in the entry of the year 741/42 also informs us about the personal hatred of Emperor Constantine V toward St. John of Damascus — the Emperor subjected St. John of Damascus to an *anathema* because of St. John's «pre-eminence Orthodoxy, and instead of his paternal name, Mousour (which means “redeemed”) he, in his Jewish manner, renamed the new teacher of the Church Mousour» (The Chronicle of Theophanes Confessor / Trans. C. Mango, and R. Scott, (Oxford, 1997) 578 of Theophanes Chronographia / Ed. C. de Boor (Leipzig, 1883–1885, repr. Hildesheim, 1963) 417), or «brother» is derived from *Ananias* (Chronicle of Theophanes Confessor... 574, n. 7). Most likely, a passage from the Acts of the Second Council of Nicaea can be connected with this episode, relating the anathema pronounced in the *Horos* of Hieria against the iconoclastic champions, Epiphanius the Deacon and also John of Damascus: «John, *unlawfully* called by them «Mansur», abandoned everything and, exalting Matthew the evangelist, followed Christ» (trans. Sibus, 169 of *Mansi* 13, 357B). Most likely the Fathers of Nicaea did not know that «Mansur» was actually the last name of St. John and considered this as an insult against the saint in the spirit of the episode recorded by Theophanes. It was formerly established that St. John's death occurred in 749 according to some chronological indications in the *Vita* of Stephan the Sabbaite (J. NAGALLAN, *Saint Jean de Damas: Son époque, sa vie, son oeuvre* (Harrisa, 1956) 127–128 based on S. VAILLET, *Date de la mort de saint Jean Damascène* *ED* 9 (1906) 28–30). However, since G. Gantier provided some arguments against this chronological scheme (G. GANTIER, *Le début de la vie de S. Étienne le Sabbaite retrouvé au saint de Sani* *AB* 77 (1999) 332–336), the precise date seems to be uncertain again.

<sup>11</sup> For example: «they say» (*Apology* I, 3, 1 [Korrens, p. 73]), «tell me» (*Apology* I, 15, 1 [Korrens, p. 88]), «what would you tell...?» (*Apology* I, 15, 14 [Korrens, p. 88]) «do not discuss matter» (*Apology* I, 16, 32 [Korrens, p. 90], cf. *Apology* I, 16, 39–

*Apologies* are, indeed, polemical tracts and although these expressions may possibly be a mere rhetorical device, several doctrinal positions which are consistent with later sources can be safely deduced from the *Apologies*. From this fact we may draw the conclusion that these positions were held by the iconoclasts before the articulated iconoclastic theology of the time of the zenith of Constantine V's reign, in the 750s.

There are several levels of similarity between the *Apologies* and later iconoclastic sources (the *Psouds* and the *Horos* of Hieria); sometimes it is possible to show a textual similarity, sometimes a similarity in theological questions asked with deliberately, as I argue, different answers, and, finally, the same Scriptural passages discussed by both sides. In the following, I will attempt to address certain positions of the *Horos* and then to show the parallels in the earlier writings of St. John of Damascus.

### An Early Iconoclastic Florilegium? First Parallel

Alexander Alexakis in his recent thorough comparative research on the iconoclastic florilegia came to the conclusion that a florilegium or florilegia in favour of images must have existed from the very outbreak of the controversy in the late 720s.<sup>12</sup> The role which Patristic testimonies played in theological debates, especially after the sixth century, is well known.<sup>13</sup> In the following, I will present additional arguments to the hypothesis of the existence of a similar florilegium of Patristic citations against images from the same early period.

40 [Korrens, p. 90–91] «... though according to you, (καὶ ἡ ψαῖς) is [matter] is worthy of distinction» (*Apology* I, 16, 79 [Korrens, p. 92]) «for you make the depiction of Christ [in the Cross]» (*Apology* I, 19, 4–5 [Korrens, p. 94]), «the places from Scripture that you cite» (*Apology* I, 24, 2 [Korrens, p. 114]), «if you say» (*Apology* I, 25, 1 [Korrens, p. 116]), «you see, perhaps, high and immaterial» (*Apology* I, 36, 27 [Korrens, p. 148]), «but those who do not investigate the sense of the Scripture say» (*Apology* II, 7, 1–2 [Korrens, p. 72]), «you blaspheme names» (*Apology* II, 13, 1 [Korrens, p. 163]).

<sup>12</sup> Alexander Alexakis' research led us to its primary goal the reconstruction of the archetype of the large iconoclastic florilegium contained in the *Mss. Parisinus graecus* 1115. The minute analysis of the relationship between the contents of the *Doctrina Psouds*, the *Florilegium* of St. John of Damascus, the *Acts* of the Eastern Councils of 731 and 769, and the *Florilegium* of the *Mss. Parisinus graecus* 1115, *Manuscripta Hier. Mar.* 265, and *Venetia Marchiana graecus* 573, showed that there must have existed a common pre-731 nucleus (A. ALEXAKIS, *Coetus Patristicus Graecus 1115 and Its Archetype* *J. Dumbarton Oaks Studies* 34 (1996) 119, and esp. 133–136). Cf. S. GINO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources* (Louvain, 1977) (*CSCO* Subsidia 52) 80, n. 34.

<sup>13</sup> P. GRAN, *Through the Tunnel with Leonidas of Jerusalem: The Sixth Century Transformation of Theology* *J. The Sixth Century: End or Beginning?* / Eds. P. ALLAN, E. JUVENIS (Brisbane, 1996) (*Byzantina Australiensia* 10) 190–192.

In the first *Apology*, St. John of Damascus explicitly refers to a certain text attributed by his unnamed Iconoclastic adversary to St. Epiphanius of Salamis in Cyprus,<sup>14</sup> evidently one of the texts which was later included in the florilegia of Constantine V's *Peuses*, of the Council of Hieria,<sup>15</sup> and of the Council of Saint Sophia.<sup>16</sup> In the second *Apology*, St. John refers to a Scriptural florilegium as well.<sup>17</sup> Moreover, it is possible to argue that the traces of such Scriptural part of an early Iconoclastic florilegium may be found in the *Apologies* of St. John of Damascus: out of ten Scriptural quotations from the Iconoclastic florilegium of Hieria, six are used and refuted in the *Apologies*, and one more is clearly discussed there without direct quoting. Here is the list of corresponding places where the same Scriptural quotations are used in the *Apologies* and in the florilegium of the Council of Hieria.

Citation	<i>Apologies</i> <sup>18</sup>	<i>Horas of Hieria</i>
John 1, 18	<i>Apology II</i> , 7, 37f; <i>Apology III</i> , 18, 8f; <i>Apology III</i> , 26, 27f.	<i>Mansi</i> 13, 290DE
John 4, 24	<i>Apology III</i> , 118, 4f.	<i>Mansi</i> 13, 290E
John 5, 37	<i>Apology I</i> , 7, 3; <i>Apology I</i> , 8, 27f.	<i>Mansi</i> 13, 290DE
Rom. 1, 25	<i>Apology I</i> , 4, 54f; <i>Apology I</i> , 6, 1f; <i>Apology II</i> , 8, 17f; <i>Apology II</i> , 9, 21f, and 25f.	<i>Mansi</i> 13, 285BC
Rom. 10, 17	Cf. <i>Apology I</i> , 17, 3f.	<i>Mansi</i> 13, 285BC
Deut. 4, 12	<i>Apology I</i> , 5, 22f.	<i>Mansi</i> 13, 284C
Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8	<i>Apology I</i> , 58, 9-12; Cf. <i>Apology III</i> , 84, 11f. <i>Apology I</i> , 4, 7f; <i>Apology I</i> , 5, 5f; <i>Apology II</i> , 7, 3f.; <i>Apology II</i> , 9, 1f; <i>Apology II</i> , 9, 20.	<i>Mansi</i> 13, 284C

<sup>14</sup> *Apology I*, 25, 1-9 (Kotter, p. 116).

<sup>15</sup> *Mansi* 13, 292DE.

<sup>16</sup> The excerpts from the *Horas* and florilegium of the Iconoclastic Council of Saint Sophia are preserved in Patriarch Nicephorus, *Refutation et exortatio de fidei definitione synodali anni 815* / Ed. J.-M. Fournier (Turnhout—Leuven, 1997) (CChr Series Graeca 33). The excerpt from Epiphanius is located: Ibid. 158 [p. 252, 1-12, and p. 340].

<sup>17</sup> «The instruments that you advance do not accrue our veneration of images but the veneration of the Pagans who divide the images ("Ἄγ. πόλιντος ἀποδείξεις χρῆσταις, οὐ τῶν παρ' ἡμῶν διακρίσει βελόδοτονται τῆς ἀποδείξεως, ἀλλὰ τῶν τοιούτων θεομορφωμένων ἑλλήνων)» (*Apology II*, 17, 1-6 (Kotter, pp. 114-115)).

<sup>18</sup> In the *Apologies*, St. John of Damascus often re-uses his own text. If the Scriptural quote occurs in a same piece of text belonging to different *Apologies*, in this table I indicated only one (the first) occurrence.

If we attempt at further analysis of the occurrences of these overlapping Scriptural quotations in the *Apologies*,<sup>19</sup> the most striking observation will be that in all three treatises the quotations are concentrated predominantly in a small part of the whole text, namely, in a cluster of 5 chapters out of 27 chapters of the first *Apology* (according to Kotter's critical edition); in 3 chapters out of 23 of the second *Apology*, and in 6 chapters<sup>20</sup> out of 42 of the third *Apology*:

<i>Apology I</i> , 4, 7f. <i>Apology I</i> , 4, 54f. <i>Apology I</i> , 5, 5f, cf. <i>Apology I</i> , 20, 13. <i>Apology I</i> , 5, 22f. <i>Apology I</i> , 6, 1f. <i>Apology I</i> , 7, 3. <i>Apology I</i> , 8, 27f.	Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Deut. 4, 12 Rom. 1, 25 John 5, 37 John 5, 37
<i>Apology II</i> , 7, 3f. <i>Apology II</i> , 7, 37f. <i>Apology II</i> , 8, 17f. <i>Apology II</i> , 9, 1f. <i>Apology II</i> , 9, 20. <i>Apology II</i> , 9, 21f, and 25f.	Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 John 1, 18 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25
<i>Apology III</i> , 4, 3f. <i>Apology III</i> , 4, 37f. <i>Apology III</i> , 5, 17f. <i>Apology III</i> , 6, 7f. <i>Apology III</i> , 6, 54f. <i>Apology III</i> , 7, 5f. <i>Apology III</i> , 7, 22f. <i>Apology III</i> , 8, 27f. <i>Apology III</i> , 9, 1f. <i>Apology III</i> , 9, 20. <i>Apology III</i> , 9, 21, 25f. <i>Apology III</i> , 18, 8f. <i>Apology III</i> , 26, 27f.	Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 John 1, 18 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Deut. 4, 12 John 5, 37 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Exod. 20, 4/ Deut. 5, 8 Rom. 1, 25 John 1, 18 John 1, 18

If St. John of Damascus had written his anti-Iconoclastic *Apologies* without any reference to an Iconoclastic florilegium, it is very likely that the Scrip-

<sup>19</sup> In this table it is important to indicate the quotation in all the passages of the *Apologies* in order to see the structure of the Scriptural quotations in the flow of the text.

<sup>20</sup> In all *Apologies* only the original text by St. John of Damascus (without the chapters from the florilegium of the *Apologies*) is counted.

tural quotations would have been spread more or less evenly throughout the whole treatise. However, the density of the quotations in limited parts of the *Apologies* may suggest that St. John of Damascus had an early Iconoclastic Scriptural florilegium in front of his eyes, used the quotations from it, and refuted the Iconoclastic usage of them as proof-texts against icons in a few subsequent chapters of his *Apologies*, or — a weaker hypothesis — the quotations had been already collected in an anti-Iconoclastic text that St. John of Damascus read and knew.

Certainly, we may look back to the Judeo-Christian polemics in the previous century where the image question occupied considerable attention of the polemicists. In the polemical treatises such Scriptural quotations might have been collected and used in a subsequent century.<sup>20</sup> Yet the examination of the Scriptural evidence which the Jewish side adduces from the chapter on images from the *Trophies of Damascus* shows that none of the quotations from Hiereia appears there.<sup>21</sup> In another tract, the *Disputation of Sergius the Syrian against a Jew*, only one quote, namely the text of the Second Commandment from Ex. 20, 4/Dt 5, 8 (in a bit wider citation of Ex 20, 2–Ex 20, 4/Dt 5, 6–Dt 5, 8) can be found cited by the Jewish side which overlaps with the florilegium of Hiereia.<sup>22</sup> However, the prominence of the New Testament Scriptural citations in the *Morae* of Hiereia most likely points to an independent elaboration of an Iconoclastic florilegium since such quotations were very unlikely to have been cited in favour of aniconic worship by the Jewish side in the debates of the sixth-seventh centuries.

### Vision against Hearing, Second Parallel

Although the Scriptural quote from Rom. 10, 17 («Faith is from hearing, and hearing is through the word of God»), which is present in the florilegium

<sup>20</sup> As Father George Florovsky pointed out in his important article about the origins of the Iconoclastic Controversy, in the Jewish-Christian controversies of the seventh century «the Old Testament witness had to have an indisputable priority. We have every reason to admit that in this debate the Christian apologists developed some standard arguments and compiled some generic testimonies to vindicate the Christian position. We have no direct evidence to prove that the interreligious strife within the Church was an organic continuation of the earlier Judeo-Christian controversy. Yet, of course, it was quite natural for both sides to use or apply the readily available arguments and "proofs"» (G. Florovsky, *The Iconoclastic Controversy II* G. Florovsky, *Christianity and Culture*, Vol. 2, Collected Works (Belmont, MA: Nordland, 1975) 106). A good analysis of the arguments involved in the polemics of the age preceding the Iconoclastic Controversy is in ALEXANDER, Patriarch Nicophorus of Constantinople... 30–37.

<sup>21</sup> *Les Trophées de Damas* / Ed. G. BUIZZI // PO 15, fasc. 2 (1928) 245–49.

<sup>22</sup> *The Disputation of Sergius the Syrian against a Jew* / Ed. and trans. A. P. BLAYMAN // CSCO 338 (text), 339 (translation), Syn. 152–153 (Louvain, 1973) 48.

of Hiereia as applied to the refutation of icons,<sup>24</sup> is not found in the *Apologies* in its original form, there is a clear allusion to it in the first *Apology*. As if refuting the Iconoclastic use of the Scriptural quote, John of Damascus argues thus:

*And everywhere we set in a sensible manner the image of Him, I mean, of the Incarnated God the Word, and we sanctify the first of the senses (for the first of the senses is sight) in the same way as hearing is sanctified by words: for the icon is a reminder. And what the book is for those who are initiated into letters, that is the icon for the illiterate, and what is word for hearing, that is the icon for sight. We become unified with it in an intelligible manner.*

*Καὶ ἀσθητικῶς τὸν αὐτοῦ χαρακτήρα τοῦ σωτηριολόγου ἐργαῖ θεῶν λόγον προτιθέμεν ἀπεικονίζῃ καὶ τὴν πρώτην ἀνασφάλματα τῶν αἰσθητικῶν (πρώτη γὰρ αἰσθητικὸν ὁρατικὴ ὁρμη καὶ τοῦ λόγου τὴν ἀσφάλαν) ἀπεικονίζοντες γὰρ ἔστιν ἡ εἰκὼν. καὶ ὅμοιον τοῖς γραμματικῶν μεμασμένους ἡ βιβλίον, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκὼν. καὶ ὅμοιον τῇ ἀσφῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁρατικῇ ἡ εἰκὼν νοητικῇ δὲ αὐτῇ ἐνασφάλματα.*

In this polemical passage John of Damascus makes a clear allusion to Rom. 10:17. In all likelihood this Scriptural passage in the late 720s circulated among the Iconoclasts as a foundation for the denigration of sight as the principle of sense-perception of images and promotion of hearing. The quote from the Epistle to the Romans highlights the importance that the Iconoclasts placed on hearing as opposed to sight (or, accordingly, on discourse as opposed to image). This importance is further manifested in the second fragment of the last Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843), edited by J. Gouillard from the anonymous refutation of his three fragments contained in the manuscript *Scorialensis* Y-41-7 (fol. 200–204v).<sup>26</sup>

*It is impossible to characterize a concrete man by a concept unless by an explanation through words, by means of which one can comprehend and define each being. For the proper accidents of a concrete being by which*

<sup>24</sup> *Morae* of Hiereia (Mora 13, 285C). Cf. the sixteenth anathema of the Hiereia one must imitate the virtues of the saints «through that which is in writings about them (καὶ τὴν ἐν γραμματικῇ ἀσφάλαν)» (Mora 13, 245CD). Unfortunately by Greek text does not support all necessary signs, and I had to supply the sign of colon with «:».

<sup>25</sup> *Apology I*, 17, 1–8, [Kortus, p. 93]. Cf. *Apology III*, 12 [Kortus, p. 123]. Mora 13, 249DE.

<sup>26</sup> J. GOUILLARD, *Fragmentes inédites d'un antirélique de Jean le Grammairien* // *RÉB* 24 (1966) 171–181. Cf. C. von SCHEBEN, *L'écrit du Christ: Fondements théologiques* (Paris, 1986) 202, n. 2. A brief biography of John Grammaticus is contained in S. GUNO, *John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinople. The Man and the Legend II Byzantion* 3–4 (1974–1975) 25–35.

it has been separated from those belonging to the same species and, in another manner, communicates to those [who belong to different species], do not contribute in any manner and in any aspect to the perception of right. For one cannot derive one's race or mark one's country, the certain kind of profession one spends time with, the sort of company one keeps, and of the rest of the ways of conduct, be they praiseworthy or reproachable, are not known except by means of concepts coming from words, whereas it is impossible to truly distinguish a certain individual by means of some images.

Ἀμείνων ὅτι τὸν τινὰ ἀνθρώπου ἐπινοῶν τινὲς χαρακτηριστικῶς <δ> μὴ τῇ ἐκ λόγων ἐκτίθεσθαι, ἀ' ἢς ὅτι τὸν ὄντως ἕκαστον ὁριστικῶς καταλαμβάνει. Ταῖς γὰρ ἰδιότησιν τοῦ πινος συμβεβηκότα ἀ' ὧν τὸν ἀμοιβὴν ἀρέσκειται καὶ τοῖς ἐκείνους ἐκτίθεται<sup>22</sup> ἀποκινῶντων, οὐδένως τῇ τῇ ὁρώς καταλάβει κατ' ὁλόαν ἀνέκδοκον ἐκτίθεσθαι. Ὁ γὰρ εἰ πῶς τινὸς καταγεται τὸ γένος ἢ τὴν πόλιν ἰδίαν ἐκτίθεσθαι, τὴν πῶς μετὰ τὴν τέχνην διακρίνεται, πῶς καὶ ἐκταρῶς εἰσέρχεται καὶ τῇ λαοῦ τὴν πρὸς ἀνθρώπων, ἀ' ἢς ἡτοιμασθῇ ἡ ἐκτίθεσθαι χρηματίζοντες ἐκ τινος ἡτοιμασθῇ ἢ τῇ ἐκ λόγων ἐκτίθεται [...] ὅτι, ὡς τὸν τινὰ ἀνθρώπου εἰσενεμάσθαι τὸν διακρίνεται ἐκ τινος ἀνέκδοκον<sup>23</sup>

According to the argument of Patriarch John the Grammarian, the precise identification of a certain person within the same species (Paul, John, etc. — that is, «hypostases» in the theological language) can be provided only by means of words, of a description which would separate the individual from other members of the same species on the basis of his particular characteristics (as that person's country, lineage or way of conduct). For such purpose image as the only means of identification is inefficient — in other words, looking at the image, one cannot be sure that this or that particular person is depicted.

J. Gouillard, the editor of the fragments by the Iconoclastic Patriarch John Grammaticus, noticed certain traces of Evagrius vocabulary in the first fragment.<sup>24</sup> And it is in the writings of Evagrius of Pontus that we may find a clue to the iconoclastic preference of hearing to sight. Evagrius distinguishes

<sup>22</sup> The text makes no sense unless we understand ἐκείνους ἐκτίθεσθαι τοῖς ὑποκρίσεως, which makes sense on the basis of the potential source of this text — Leonidas of Byzantium's *Contra Neomemorianos et Eutychianos* I, 4 (PG 86 I 1285 [D9–128E A4]). I am grateful to Prof. J. Prezel for indicating the possible source of the passage.

<sup>23</sup> Gouillard, *Fragmenta inedita d'un ascétique*,... 173–174.

<sup>24</sup> «L'analyse de l'ἀνέκδοκον spiritual est celle de la contemplation naturelle de l'agor des êtres (τὸν ὄντως καταλαμβάνει) à la contemplation mystique du Logos divin est familière à tous les esprits de la lignée d'Evagrius» (Gouillard, *Fragmenta inedita d'un ascétique*,... 174–175).

between representations, which come into mind by means of different faculties. According to Evagrius, vision is useless in rendering the contemplative (and, consequently, ultimately more genuine in the theological system of Evagrius) reality, since vision only provides the human mind with representations (νοήματα) in forms, only suitable for sensible reality. Hearing, however, may be preferred over vision: it may render contemplative reality along with the sensible one, since by hearing intellect can receive formless representations:

There are four ways through which the intellect receives representations: the first way is through the eyes, the second — through hearing, the third — through memory, the fourth — through the temperament. By the eyes, [the intellect] receives only those representations which provide a form, by hearing — both those which provide a form and those which do not, for both sensible reality and contemplable reality are signified by the word. But the memory and the temperament follow hearing, for each of them can provide the intellect with forms and without forms, thus imitating the hearing.

Τέσσαρες ὁδοὶ αἰσ' ἀ' ὧν ἐκ νοῦς λαμβάνει νοήματα καὶ πρῶτος μὲν ὁδὸς, ὃ δὲ τὸν ὁρᾷ τὴν ὁρώμενην, δεύτερος, ὃ δὲ τῇ ἀκοῇ τῆς ἀκοῆς, ὃ δὲ τῇ μνήμῃ, τρίτος, ὃ δὲ τῇ κρᾷ, καὶ δὲ μὲν τὸν ὁρᾷ τὴν ὁρώμενην, μόνον λαμβάνει νοήματα δὲ δὲ τῇ ἀκοῇ, καὶ μὴ μόνον, καὶ μὴ μόνον, τῇ τὸν λόγον σπῆναι ἐκ τῶν ἀκοῶν αἰσθῆται καὶ φανερὰ ἢ ἐκ μνήμης καὶ ἢ κρᾷς ἀποκαλύπτει τῇ ἀκοῇ, καὶ τὰ γὰρ μὴ μόνον τὸν νοῦν καὶ ὃ μὴ μόνον μὴ μόνον τῇ ἀκοῇ.<sup>25</sup>

This notion has parallels to Origen's epistemology, in which vision relates to the corporeal and necessarily provisional state and cannot convey true knowledge, which pertains to the timeless and incorporeal divinity.<sup>26</sup> Unfortunately, the fragment of Patriarch John Grammaticus speaks only about

<sup>25</sup> J. MUYLHENDIJS, *Evagrius II* Mus 44 (1931) 52, № 9. Ceteri Suppl. 18 (Fragment 435). Cf. *Evagrius le Pénitencier. Sur les pensées* / Eds. P. GÉHÉN, C. GUILLEMINOT, A. GUILLEMINOT (Paris, 1998) (SC 438) 41 [pp. 290–96].

<sup>26</sup> Cf. Origen, *De Principiis* I, 1, 8: «Aliud est uidere, aliud cognoscere: uidere et uidere corporeum res est, cognoscere et cognoscere intellectualis naturae est. Quicquid ergo proprium corporum est, hoc nec de patre nec de filio sentientes est, quod uero ad naturam pertinet deitatis, hoc inter patrem et filium constat. Deique etiam ipsi in conspectu non dicunt quia uero uidet patrem nisi filius atque filium nisi pater, sed ait: 'Nemo uero filium nisi pater, atque pater qui uero nisi filius.' Et quo manifeste indicatur quod quicquid uero corporeum naturae uidere et uidere dicitur, hoc inter patrem et filium cognoscere dicitur et cognoscere, per utrumque scientiae, non per uisibilem fragilitatem» (Origen, *Tractatus des Principes* / Eds. H. CHOUZ, et M. SESSART, Vol. I (Paris, 1978) (SC 252) 198, 278–289).





### By What Is an Icon Sanctified? Fourth Parallel

An interesting parallel may be noticed between the Apologues and the *Honos* of Hieria concerning the question of the icons' 'sholliness'. The *Honos* emphasises how 'falsely called icons' (which remain in the realm of 'specious' things, since they have not been consecrated by a priest in any liturgical rite) are opposed to the Eucharist, the true icon of Christ's body consecrated in liturgical anaphora which is handed down by the authority of the Apostles (for example the Liturgy of the Apostles or of St. James) or by the authority of such Holy Fathers as St. John Chrysostom or St. Basil of Caesarea:

*The bad name of the falsely called icons does not have any existence either by the tradition of Christ, or the Apostles, or the Fathers; there is no sacred prayer which consecrates it in order to transpose it from the realm of the profane to the realm of the sacred, but it remains profane and worthless, as the painter fabricated it.*

Ἡ δὲ τῶν φερόμενων ἐκδοχῶν ἀνασυνῆμις οὕτε ἐκ παραδόσεως  
 ἡσαστοῦ ἢ ἀποστολέων ἢ πατέρων τοῦ αἵματος ἔχει, οὕτε εἰληνὴ ἰσχυρῶς  
 ἀποδείκνυσθαι αὐτῇ, ἢ ἐκ τοῦτου πρὸς τὸ ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ αἵματος  
 μεταφύεσθαι ἀλλὰ μόνον ἀπὸ τῆς ἐκδοχῆς, ὥς ἀποδείκνυσθαι αὐτῇ ἐκ  
 παραδόσεως<sup>101</sup>

As if corroborating this position, St. John of Damascus argues that icons are holy things since they have foundation in the tradition of the Church, and are, indeed, sanctified by the name of the person depicted on each one:

...by the Ecclesiastical traditions, give way to the veneration of icons sanctified by the name of God and of God's friends, and, through that, overshadowed by the grace of the Spirit of God.

... παραμένει η δικαιοσύνη των παραδόσεων και την πύλη εισόδου προσέγγιση στον και άλλους στον δρόμο διαφώτιστων και διδασκόντων δόξων αναμένεται έμπνευσμένων γέννησι<sup>41</sup>

\* *Hymn of Himeria* (*Mtani* 13, 268BC, 269CD, trans. Soles, 97). It must be noted that in the *Proetus* of Constantine V a very similar doctrine, albeit in different terms, is expressed concerning the Eucharist: «ὁ οὐκ ἐσθίων τὸν τοῦ σώματος αἵματι καὶ τὸ δάκρυον, δι' ἀληθείας μόνον, πορεύμενος τὴν σάρκα αἰῶνα ὡς εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ σώματος κοινωσίαν πύλινται». Οὐ γὰρ δάκρυον σώζει αἷματι, δάκρυον οὐδὲν παρὰ τὸν αἵματι αἰῶνα αἰῶνα, αὐτὸ μὴ βλάπτει τὴν λαμπρότητα τοῦ σώματος ἀποκαταστάσει· τὸ τοῦ σώματος αἷματι αἰῶνα αἰῶνα, αὐτὸ μὴ βλάπτει τὴν λαμπρότητα τοῦ σώματος ἀποκαταστάσει» (PG 100, 337A, and 337C). The realm of things «made-by-hands» of the *Proetus* becomes «profane» and the realm of things «not-made-by-hands», into which the bread and wine of the Eucharist are transferred after the consecration, becomes «sacred» in the *Hymn of Himeria*.

<sup>41</sup> *Apology I*, 16, 29–32 [Körner, p. 90].

### «Motionless Idols»: Fifth Parallel

Before analysing another parallel between the early *Apology* of St John of Damascus and the fragment by the Iconoclastic Patriarch almost one century later in detail, it should be noted that, like in many other places, we cannot escape the feeling of *deja vu* — and indeed, almost every point from the fragment of John Garamanios' argument is touched upon in the much earlier third *Apology* of St John of Damascus. Without analysing in detail the contents of the fragment, it will suffice simply to indicate the textual parallel and it is thus worth presenting here the third fragment by the Iconoclastic Patriarch as its entree:

However, we cannot even simply and in general examine man, if we do not use the same method.<sup>46</sup> For if man is defined as a rational mortal being, receptive of intellect and knowledge,<sup>47</sup> how is it possible to entrust soulless and motionless things with [the task of] demonstrating living motion, by which all that pertains to rationality has been enabled to be as it is<sup>48</sup> by God the Creator?! Thus, according to logic, the worshippers of the Word cannot call this colour-made monstrously emotional, nor can they say that it is receptive of any intellect and knowledge [...]

[illegible]

John Grammaticus gives the general definition of man on the basis of the Aristotelian definition as a «rational mortal being, receptive of intellect and knowledge» and concludes that by means of «motionless» icons deprived of rationality, one cannot convey the essence of the depicted person to the be-

\* The method of verbal definition, proposed by Parmenides John Garmichael in the second fragment as the only means of precise definition of a being as opposed to its pictorial representation (see *ibid.*, p. 118f).

<sup>40</sup> Cf. Aristotle's original definition: "Εὐνοία δὲ τὸ μέν κατ' αὐτὸν ἔχον ὁ πρὸς ἄλλους ἐκείνους, καὶ σωφίης χάρις, καὶ ἀνὴρ ἐκείνους, καὶ ἄλλοις ἐκείνους ἐκείνους" (*Topica* 120B, 35-36); cf. "καὶ ὅτι τοὺ καὶ ἐκείνους ἐκείνους" (*Topica*, 112A, 19).

<sup>4</sup> Cf. *Emp. Treas.* 30A-B.

<sup>20</sup> GOSLARD, *Fragments inédits d'un aristocrate*... 174



holder, and, thus, the icons are false as such. This argument is based on the assumption that the true image should render the essential qualities of its prototype or possess the quality of consubstantiality, which the iconoclasts agreed to grant to only one «true image» — the Eucharist. As if refuting this argument, St. John thus gives his general definition of an icon:

*In any case, the image is not like the prototype (i. e. that which is represented) in all respects — for one thing is the image and another is that which is represented — and certainly one sees a difference in them, given that the two are different from each other. I am saying the following: the image of a man, even if it bears the imprint of the bodily features, does not have the psychic powers, for it is not alive, nor does it reason, nor utter a sound, nor does it sense nor move a limb.*

*πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ὅμοιος ἢ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ ποτεῖται τῷ εἰκονίζοντι — ἄλλο γὰρ ἐστὶν ἡ εἰκὼν καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον — καὶ πάντως ὁρᾶται ἐν αὐτοῖς διαφορά, ὅτι [οὐδ'] ἄλλο τοῦτο καὶ ἄλλο ἐκείνο. Ὅσον τι λέγω· ἢ εἰκὼν καὶ πρωτότυπον, εἰ καὶ τὸν χαρακτὸρα ἔχειται τοῦ σώματος, ἄλλο τὸ πνευματικὸν δύναμις οὐκ ἔχει· οὐτε γὰρ τῇ αἰσῇ λογίζεται οὐτε φθέγγεται οὐτε αἰσθάνεται οὐτε μέλος κινεῖ.<sup>21</sup>*

St. John of Damascus stresses (as if against the Iconoclastic doctrine of full congruency of an image's and its prototype's qualities) that, along with the similarities, an icon is necessarily dissimilar to its prototype in some aspect. After that St. John as if agreeing first with the main point of John Grammaticus' argument that the icon depicts the external bodily features of a person and indeed does not have a soul and its activity, enumerates the differences of an image from the actual person; the image «does not have psychic powers, for it is not alive, nor does it speak nor sense nor move a limb» (ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσι οὐκ ἔχει· οὐτε γὰρ τῇ αἰσῇ λογίζεται οὐτε φθέγγεται οὐτε αἰσθάνεται οὐτε μέλος κινεῖ).

This passage corresponds almost word by word to John Grammaticus' argument that «if man is defined as a rational mortal being, receptive of intellect and knowledge, how is it possible to envision soulless and motionless things with [the task of] demonstrating living motion...» (εἰ γὰρ αἰετὸν ὁρίζονται τῷ ὄντι λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστημῇ δεκτικόν, πῶς ὁὖν ἐῶντι ἔργους ἀλόγους καὶ ἀκίνητους ἐμαρτυροῦν παραδεικνύουσι τὴν ζωτικὴν κίνησιν). John Grammaticus' «living movements, ζωτικὰς κινήσεις, can be identified with the human soul, since it is based upon the argument on the immortality of soul from Plato's *Phaedrus* where

the soul is defined in terms of life and movement.<sup>22</sup> St. John of Damascus' τὰς ψυχικὰς δυνάμεις οὐκ ἔχει and οὐτε μέλος κινεῖ corresponds to πῶς ὁὖν ἐῶντι ἔργους ἀλόγους καὶ ἀκίνητους ἐμαρτυροῦν παραδεικνύουσι τὴν ζωτικὴν κίνησιν in John Grammaticus, whereas St. John of Damascus' οὐτε γὰρ τῇ αἰσῇ λογίζεται corresponds to ὄντι λογικόν θνητὸν of John Grammaticus. Moreover, if we take into account that in the original Aristotelian definition, man is classified as an animated being (τὸ ζῷον), and as this form the argument on the inadequacy of pictorial representations might have been seen by St. John of Damascus, we obtain a full correspondence with St. John of Damascus' «nor does it live» (οὐτε γὰρ τῇ).

### Gospels for the Iconoclasts and Liturgical Imagery in the Apologies: Sixth Parallel

Another precursor of the later polemics can be found in the examples which John of Damascus applied for his «system of matters» contained in the sixteenth chapter of his first *Apology*. We shall see that St. John's choice of examples, otherwise arbitrary, was, as a matter of fact, determined by a common liturgical context. In that passage John of Damascus used the images of the Cross, the Book of Gospels and the Eucharist. Many contemporary sources too point out to them as a common ground for both the Iconodules and Iconoclasts.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cf. Plato, *Phaedrus*, 24 (245C-E): «Every soul is immortal. For that which is ever moving is immortal; but that which moves something else or is moved by something else, when it ceases to move, ceases to live. Only that which moves itself, since it does not leave itself, never ceases to move, and this is also the source and beginning of motion for all other things which have motion... But since that which is moved by itself has been seen to be immortal, one who says that this self-motion in the essence and the very idea of the soul, will not be disigned. For every body which derives motion from without is soulless, but that which has its motion within has a soul, since that is the nature of the soul (ψυχῇ πῶτα ἐκδιδόντος· τὸ γὰρ ζωτικόν οὐδὲ κινεῖται τοῖς ἄλλοις κινούμεναι καὶ τὸ ἴδιον κινούμενον, πᾶσιαν ἔχον κινήσιν, πᾶσιαν ἔχει ζωτικὴν δύναμιν ὅτι τοῦ αὐτοῦ κινεῖται, ἀπὸ αὐτοῦ ἐκδιδόντος αὐτῷ, οὐκ ἔχει λόγον κινούμενον, ἄλλο καὶ τῶν ἄλλων ὅτι κινεῖται, τοῦτο σπῆρ καὶ ὅλην κινήσιν — ἀκίνητον δὲ παραμένον τοῦ ἴου αὐτοῦ κινούμενον, ψυχὴν ἀκίνητον τε καὶ λόγον τοῦτον αἰετὸν τῇ λέγειν οὐκ ἀποσπῶνται· πᾶν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἔσθλην τοῦ κινεῖσθαι, ἀκίνητον, ὃ δὲ ἐκδοθέν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἐμψυχον, ὅς τινος ἐστὶν φύσις ψυχῆς) (Plato, *Enchiridion Apology Criti Phaedo Phaedrus / Trans. H. N. Fowler* (Cambridge, MA, 1995 [first published in 1914]) (Loeb Classical Library) 468–471).

<sup>22</sup> The standard set: the Cross, the Gospels and Holy Gifts (sometimes the church windows and altar table are also mentioned) as holy objects commonly accepted by both the Iconodules and the Iconoclasts is recurrent in the anti-Iconoclastic polemics. Cf. Masi 13, 248C–D, 249A, 269D–272A. See also St. Theodore the Studite's dis-

<sup>22</sup> I have included the particle οὐκ because the negative particle in the text reverses its obvious meaning.

<sup>23</sup> *Apology III*, 16, 4–12 (Kortus, p. 125)





book of Gospels which is kept on the altar and is replaced by the *aliton* (τὸ ἄλιτον)<sup>43</sup> for blessing the Holy Gifts after the Liturgy of the Word.<sup>44</sup> The Little Entrance with the book of Gospels in the Liturgy of the Word<sup>45</sup> is paralleled by the Great Entrance with the Offered Gifts preceding the Anaphora.<sup>46</sup>

Early Christian iconography also often represents Christ with the image of the Gospels. On the triumphal arch of S. Maria Maggiore (soon after 430) the book of Gospels on the Throne signifies the Son (Figure 1). A similar image in S. Prisca at Capua Vetere (beginning of the fifth century) has a

<sup>43</sup> *Aliton* (copartial) today it is both the antimension, a decorated cloth containing relics and consecrated by the bishop and the ektene or copost that enfolds the antimension which are spread out on the altar. Primarily, the antimension was used as a portable altar. Today an antimension is used at every liturgy but was formerly employed only when a consecrated altar was unavailable» (R. TAPP, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (Rome, 1975) (OCA 200) 4, n. 3). See J. M. LITO, *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches: An Inter-Ritual, Inter-Confessional Study* (Rome, 1975); and *Rekonstruktion zur Byzantinischen Kunst* / Ed. M. RUTHE, Vol. 5 (Stuttgart, 1995) 779–780 for the *aliton*, 780–784 for the antimension.

<sup>44</sup> Cf. «*Aliton* signifies the shroud which enveloped the body of Christ taken down from the Cross and put in the tomb (τὸ ἄλιτον σημαίνει τὴν συνθέντα ἐν τῇ ἐνταλάτῃ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ὡς τὸ σπασμὸς καταθῆναι καὶ ἐν μνημείῳ νεθῆναι)» (BESICHTMAN, *The Eastern Mystagogica*, . 389, 23–24). This passage is located in the text of Pauline Germanus after the exegesis of the Gospel reading before the expelling of the Cassidarians and the Cherubic Song at the same moment when the *aliton* is put on the altar having replaced the book of Gospels.

<sup>45</sup> Cf. «The entrance of the Gospel manifests the coming and the entrance of the Son of God in the world (Ἡ εἰσόδος τοῦ εὐαγγελίου ἐμφανίζει τὴν παρουσίαν καὶ τὴν εἰσόδον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τὴν εἰς τὸν κόσμον)» (BESICHTMAN, *The Eastern Mystagogica*, . 265, 12–13). «The holy Gospel is the advent of the Son of God by which he became visible to us, he was no more speaking to us through clouds and riddles, as to Moses [when he was speaking to him] through voices, and thunders, and through the sounds of trumpets, and darkness, and fire on the mountain, or as to the Prophets of old, through dreams, but the meek and still King, who earlier silently descended as man on the fleece, now manifestly appeared to us, and was seen by us as true man (τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἔστιν ἡ παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἐκδήθη ἡμεῖν, οὐδὲν διὰ νεφελῶν καὶ ἀνεγχεμένων λαλῶν ἡμεῖν ἐξ ὑπὲρ τῆ Μωϋσῆ καὶ φωνῶν καὶ βροντῶν καὶ σάλιγγων καὶ ἤχων καὶ τυνῶν καὶ πυρὶ καὶ τοῦ θροῦ, ἡ τοῦ πάλαι προφήτου δι' ἐνυπνίων, ἐμφανῶς δὲ ὡς ἀνθρώπου ἐκδήθη ἡμεῖν καὶ ἐκδήθη ἡμεῖν ὡς πρὸς καὶ ἴσχυος ποικίλης ὡς πρὶν καταθῆναι ἐν ταῖς ἀβυσσοῖς ἐν νεκρῷ)» (BESICHTMAN, *The Eastern Mystagogica*, . 385, 9–14).

<sup>46</sup> The Trisagion Hymn in the Liturgy of the Word as well parallels the Three Holy (Sanctus) of the Anaphora (Cf. H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy* (New York, 1986) 161).



Figure 1. Cross Enthroned on the triumphal arch of S. Maria Maggiore (soon after 430) (After Grabar)

dove, signifying the Holy Spirit on the Book of the Gospels (Figure 2).<sup>47</sup> In Ravenna, in the Baptistry of the Orthodox in the zone under the apse, two altars with Gospels, alternating with two thrones with the Cross, are depicted (Figures 3 and 4).<sup>48</sup> The three-fold manifestation of Christ as the Cross, the Sacrificial Lamb of the Eucharist and the Scripture can be found in a ninth-century mosaic in the apse of S. Prassede in Rome (Figure 5).

We may ask a simple question: if the iconoclasts

were opposed to any kind of religious imagery, how did they perceive the Book of the Gospels which played such an important role during the Liturgy



Figure 2. A dove and a scroll enthroned, S. Prisca at Capua Vetere (beginning of the fifth century) (After Grabar)

<sup>47</sup> A. GRABAR, *Christian Iconography: A Study of Its Origins* (Princeton, 1968) 115.

<sup>48</sup> F. DRUCKMANN, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna* (Weisbaden, 1958) plates 62–65.

serving as a symbol of Christ's coming into this world? We do not have any evidence of the change of Liturgical rite by the Iconoclasts (and surely if any



Figures 3 and 4. Altar with Gospels, and throne with the Cross: Ravenna, the Basilica of the Orthodox. C. 450 (After Deichmann)

change was made, it would echo with harsh rebukes in the Iconodulic pamphlets), and thus, they had to accept all the Liturgical ceremonies where the Book of Gospels is the central object of veneration. Indeed, the Iconoclasts' attitude towards the Book of Gospels can be reconstructed from a source of Constantine V's time: the author of the treatise *Adversus Constantinum Caballinum* reproaches the Iconoclasts' inconsistency:

*And why do you venerate the Bible, yet spit on the boards? Tell me,*

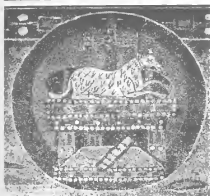


Figure 5. The Lamb: Mosaic in the apse of S. Prassede in Rome (9th C.)

*O heretic, what is the difference between the two, since both proclaim the same message, and how do you venerate the one, but spit upon the other?*

*Καὶ διὰ τὴν βίβλον προσκυνεῖτε, καὶ τὸν πύσσον κτυπεῖτε; Εἰ δὲ μοι, αἰρετικὲ, τίς ἡ διαφορά τῶν δύο, ὅτι ἀμφότεροι μὲν ἐξήγγησαν εὐαγγελίζονται: καὶ ὁ μὲν προσκυνεῖται, ὁ δὲ ἔκτυπος κτυπείται.<sup>47</sup>*

The Iconodulic author proceeds in the following way.

*Tell me, what do you venerate in the Gospels, the matter or the interpretation? Of course you tell me: the interpretation of Christ's economy.*

*Εἰπέ μοι, τί μοι προσκυνεῖς ἐν τῇ Εὐαγγελίᾳ: τὴν ἔκτυον ἢ τὴν ἐξήγγησαν; πῶς τις κρεῖς μοι τὴν ἐξήγγησαν τῆς οικονομίας Χριστοῦ.<sup>48</sup>*

<sup>47</sup> PG 95, 316C.

<sup>48</sup> PG 95, 317A.

The argument itself is not new: Leontius of Neapolis used it in his polemics against the Jews who revered the books of Scripture.<sup>11</sup> The employment of such argument against the iconoclasts indicates that they must have accepted the Scripture as a venerable image, as did the Jews against whom the polemics of Leontius of Neapolis were directed.

The iconodules of the Second Iconoclasm maintain the same line of argumentation. Thus, Theodore the Studite also accepts the Gospels as a legitimate image, but just as legitimate as an icon:

*Should we not conceive of his corporeal appearance on the board as of the divinely engraved Gospels? For nowhere has He [Christ] said to engrave the «concise Words» (Is. 10: 23, cf. Rom. 9: 28). However, it is being engraved from the [stone] of the Apostles until now. And what in this case is engraved by paper and ink, is in the same way engraved in the case of the icon by varied pigments, or whatever other materials that happen [to be used].*

*Ἡ εἰς αὐτὸ καὶ ἐν τῇ ἐν πύλαις σωματικῶδους εἰκότι θείας τοῦ αὐτοῦ ἔστιν ἐκπλασμένη, ὥστερ καὶ ἐν τῶν θεολογικῶν Εὐαγγελίων. Οὐ γὰρ ποτὶ εἰρηρὰ χαραττεῖσθαι τὸν συνεστημῆτον λόγον διότι μὴν χαραττεται ἀπὸ τῶν ἀποστόλων μέχρι τοῦ σήμερος καὶ ὁ ἐννοῦνται ἐκ γάρτου καὶ μελανός, οἷως ἐν τῇ εἰκότι, ἐκ ποικίλων χρωμάτων, ἢ ὁ ἐν πέτρῃ ἐν ἑλλαν ἑλῶν ἔχεται.*<sup>12</sup>

The «concise Words» is here the incarnate Christ, whose corporeal appearance is conceived in a way of a traditional metaphor, as the «revelation» of the immensity of his divine being.

<sup>11</sup> «Just as you, while venerating the Book of the Law, do not venerate the letters of parchment and ink but the words of God contained in it, in the same manner I venerate the icon of Christ and not the nature of the wood and of the colours, let this not be! But by venerating the lifelike image of Christ himself, I expect to hold and to venerate Christ himself (καὶ ὥστερ εὖ προσκυνῶν τὸ βυβλὸν τοῦ νόμου, οὐ τὴν φύσιν τῶν βιβλίων καὶ τὰ μελάνια προσκυνῶ, ἀλλὰ τοὺς λόγους τοῦ Θεοῦ τοὺς ἐκπλασμένους ἐν εἰκότι, οἷως καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ προσκυνῶ, οὐ τὴν φύσιν τοῦ βιβλίου καὶ χρωμάτων, ἀλλὰ τὸν Θεόν). «Αὐτὸν ὁμοίως χαραττεται Χριστὸς προσκυνῶν, ὡς αὐτοῦ, αὐτοῦ Χριστοῦ δοκῶν ἀπειρῶν καὶ προσκυνῶν» (V. DEBOS, *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis // Travaux et Mémoires* 12 (1994) 67, 43–47). The excerpt was also cited at the Second Council of Nicaea (Mansi 13, 45B). On the liturgical controversy of the eighth century on the manifestation of the divinity in Scripture, see R. M. HANSEN, *Iconoclasm and Mysticism. The Politics of Anthropomorphism // Greek Orthodox Theological Review* 27 (1992) 287–305.

<sup>12</sup> PG 99, 340D.

## Christological Argument on the Role of Christ's Flesh. Seventh Parallel

St. John of Damascus has been rightly credited with the reputation of a theologian who was the first to set the apology for icon into a Christological perspective. Yet if we look closer at the way St. John appeals to Christology, and more precisely to the role of Christ's flesh in the Christological union, we may see that, in fact, St. John replies with a typical Neo-Chalcedonian Christological formula to a certain rebuke, a rebuke by someone who stated that the iconodules perceive Christ's flesh on the icon as a argument or a fourth prototype in the manner of Nestorius:

*I venerate together with the King and God the purple of [his] body, not as a garment or a fourth prototype... for the nature of flesh has not become the divinity, but as the Word became flesh without change, remaining what He was, thus also the flesh became Word not losing what it was, but rather becoming identical to the Word, according to the hypostasis. I do not represent the invisible divinity but I depict the flesh of God that has become visible.*

*Συναρπασαμένω τῷ βασιλεὶ καὶ Θεῷ τὴν ἀιοχηρίδα τοῦ σώματος οὐχ ὡς ἱμάτιον ἀλλ' ὡς σῆμαρτον ὑπόστατον... οὐ γὰρ σῆμαρτὴν ἢ φύσιν γέγονε τῆς σαρκός, ἀλλὰ ὥστερ ὁ λόγος σάρκα ἀπόρρητος γέγονε μὴ χωρὶς, ὥστερ ἦν, αὐτὸν καὶ ἡ σὰρξ λόγος γέγονεν οὐκ ἀπολέσασα τὸν, ὥστερ ἔστιν, παντοφωμένη ἐν μᾶλλον πρὸς τὸν λόγον καὶ ὁμοειδής... Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω σῆμαρτον, ἀλλὰ εἰκονίζω Θεοῦ τὴν ἐκπλασμένην εἰκόνα.*<sup>13</sup>

It is interesting to observe, first, that in that passage of the *Apology*, a specifically East Syrian «clothing metaphor» occurs. The «clothing metaphor» which compared Christ's body or flesh to a garment with which the divinity of the Word in his incarnation was clothed, was widely used in pre-Ephesian times.<sup>14</sup> However, in the time following the Council of Ephesus,

<sup>13</sup> *Apology* I, 4, 62–66, 69–77, 82–85 (KOTTE, pp. 77–78).

<sup>14</sup> Thus, for example, such a pure «Alexandrian» author as St. Athanasius of Alexandria also uses the clothing metaphor. The following passage from the mouth of an Alexandrian theologian would have been impossible after the clash between the two schools at the Third Ecumenical Council in Ephesus: «The lesser... worshipped God in body, and he knew that life was God when he said: «Lord, if you want you can cleanse me». And he neither considered the Word of God to be a creature because of the flesh, nor did he deny the flesh with which he was clothed because the Word was the Creator of all creation, but he worshipped the Creator of all things in his created temple, and was cleansed [προκαθάρσας] γὰρ τὸν θεὸν ἐν σώματι ὄντι, καὶ ἡγιασμένον, ὅτι θεὸς ἦν, λόγος κρείων, ὁὐ σῆμαρτον, ἀλλ' ὡς σῆμαρτον με καθάρσας. Καὶ οὐκ ἐκ τῆς σαρκὸς ἐκείνου κύριον τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον οὐκ ἐκ τοῦ σώματος τὸν λόγον ἐκπλασμένην εἰκόνα κτίσεως ἐκπλασμένη τῆς σαρκὸς, ἣν ἐκπλασέ-

the «clothing metaphor» started to be considered not trustworthy since it was a beloved metaphor of the Antiochian exegetical tradition in general and of the condemned Nestorius in particular.<sup>75</sup>

A close parallel to the argument of St. John of Damascus can be found in the polemics within the specifically Eastern Syrian context which may indicate the familiarity of St. John's adversary with the Antiochian theological tradition. Thus Shabdoia (Eustathius of Tarshus, an eighth-century Nestorian apologist) describes Christ's Incarnation using the «clothing metaphor»:

*God the Word 'dwelt' according to the preaching of the Son of thunder among us. How? In the holy womb of the Virgin. He wore for himself a human robe and clothed himself with it, and he went forth into the world. The eyes of those who are created were not able to observe the glorious brightness of his Godhead without the veil of his body or the curtain which was flesh. . . Thus bring to how can the Adamite body be consubstantial with the Trinity; and quaternary be conferred in the nature of the Trinity.<sup>76</sup>*

Certainly, St. John of Damascus includes in his text the apology («...not as a garment or a fourth person») not without reason, but disproving a certain charge of anonymous adversaries. We cannot know for sure who they were. However, it is not impossible that they were his contemporaneous iconoclasts, since we again encounter the same charges against the iconodules in introducing quaternity into the Trinity and in Nestorianising perception of Christ's flesh by depicting Christ's tangible flesh on the icon in the writings of Constantine V and in the *Horus* of Hiereia:

*If he makes an image of the only flesh, he assigns to the flesh a proper person, and then there becomes a quaternity in the whole divinity: that is, three persons for the divinity and one for the humanity:*

*Εἰ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς μόνῃς εἰκόνα ποιεῖ, ἑνὴν καὶ ὑπόστασιν ἐκείνῃ τῇ σαρὶ εἶδον εἰκόνα, καὶ γίνεται τετράς τῃ ὁλῇ θεότητι τε-*

*νὸς ἢ τοῦ ὧς ἐν κτηνῇ καὶ τὴν κτηνὴν τοῦ σωτῆρος ὑποστάσιν καὶ ὑποσυστήσιν» (Ad Adelpheion I) PG 26, 1076AB).*

<sup>75</sup> A detailed examination of the «clothing metaphor» in the tradition of the Church of the East may be found in S. Brock, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in the Syriac Tradition: A Typology*, *Allegorie bei den östlichen Vätern und drei Parallelen im Mittelalter* / Ed. M. Schwan (Regensburg, 1982) (*Eichstätter Beiträge* 4) 11–37, esp. 15–18, 25–26). See the use of the «clothing metaphor» in Nestorius, *The Bayezir of Heracleides* / Eds. G. Dronia, L. Honohan (Oxford, 1925) 21–23.

<sup>76</sup> From «Separation between Orientals and Westerners» (L. ARABIANOS, A. E. GOODMAN, A Nestorian Collection of Chronological Texts, Vol. 2 (Cambridge, 1972) (University of Cambridge Oriental Publications 19) 31, 10–16, 19–21).

*ταυτῇ, ποιεῖται πάλιν ὑπόστασις ἐκείνῃ τῇ θεότητι καὶ ἐν τῷ τῆς ἀνθρωπότητος»*<sup>77</sup>

*Being condemned by those who think rightly about their attempt to paint the incomprehensible and incommensurable divine nature of Christ, they surely appeal to another evil device [saying that] we depict the icon of that only flesh which we saw and touched and with which we lived together. This is impious and the invention of Nestorian evil raging.*

*Καταπονήσμενοι δὲ παρὰ τὸν εὖ φρονέοντα ἐν τῇ διατάλειστον καὶ ἀσχητότατον θεῖον πρὸς Χριστὸν εἶδον ἐν κτηνῇ ἢ ἀνθρώπῳ, πρὸς αὐτὸν εἰκόνα ἐποίησαν καταπονήσονται καταπονήσαντες ἀπολογίαν, ὅτι τῆς σαρκὸς μόνῃς ἢν ἡμετέραν καὶ ἐνέπλησαν ἡμεῖς καὶ ἢ σωματικῶς ποιεῖται, ἐκείνῃς ὑποστάσιν τὴν εἰκόνα ὅς ἐστιν ὑποστάσις καὶ τῆς ἡμετέρας τῆς σαρκὸς μόνῃς ἐπὶ τῇ σαρκί.<sup>78</sup>*

### Conclusion: Early Iconoclastic Source

All the parallels shown above presuppose two equally possible interpretations: either St. John read some now lost iconoclastic texts dating from the earliest stage of the Controversy, the content and the arguments of which were similar to the doctrines formulated at the Council of Hiereia, or the iconoclasts of a later period possessed the texts of the *Apologies* and refuted them in the *Pessete* and the *Horus*. However, it seems hardly possible that it was St. John who created an iconoclastic theology by first inventing, and then refuting, such imaginary arguments of contemporaneous «iconoclasts» who, according to the present day consensus of scholars, before the son and successor to Leo III, Emperor Constantine V Copronymus, did not use Christological argument and had no written theology besides the simple appeal to the Mosaic prohibition of images derived from the Second Commandment.

Paul Alexander proposed that the iconoclastic theology at the time of Constantine V was only an adoption of the iconodulic arguments. He argued that this adoption was similar to the way the Christian writers of the earlier time, such as John of Thessalonike, adopted for the icons' apology the arguments of the opposite side — of pagan philosophers who advanced them in defence of idols.<sup>79</sup> Yet the main problem with the argument of this great

<sup>77</sup> PG 100, 245D–249A.

<sup>78</sup> *Morus of Hiereia* (Morus 13, 256AB).

<sup>79</sup> Cf. «At some time between the third and the seventh century, Christians took over the pagan argumentation. Arguments which themselves had been used by pagan writers in defence of pagan cult statues were in the seventh century cited in writings directed against the Jews and Pagans in defence of Christian images» (ALEXANDER, *Patriarch Neophorus of Constantinople* ... 33). For the confirmation of this thesis of Paul Alexander with further evidence that the pagan arguments were taken over from the pagan philosopher Olympiodorus in Alexandria since the writings of John of

scholar of Iconoclasm is that since there is no clear evidence about the original theological points at the beginning of the debate and since during the controversies so much evidence was destroyed, such historical parallels seem to be rather unfounded. The main problem is the following: since we do not have a single surviving piece of early Iconoclastic theological writing, which was taken as non-existence of original early Iconoclastic theology, it can be equally validly argued that any explicit evidence on such theology has simply disappeared during the Controversy.

However, it seems that St John of Damascus at the early stage of the Controversy replied to a certain source, most likely also provided with a *forlegation*, and this source later was used by Constantine V for his *Passion*, which were the drafts of the official Iconoclastic theology to be approved at the Council of Hiereia.<sup>19</sup> In this later development, Constantine V could possibly have taken into account St John of Damascus' Neo-Chalcedonian reply to the accusation of implicit Nestorianism in icon veneration, and to deepen the early «Christological» charge by introducing the famous «Christological dilemma»: the Iconodules not only commit the Nestorian error in depicting the flesh of Christ on icon, but also the Monophysite error co-circumscribing Christ's divinity by the circumscription of his depicted flesh.

If, then, there might have been an «Iconoclastic theology» during the early stage of the Controversy, which, as I hope, the comparison of the *Apologies* of St John of Damascus and later Iconoclastic sources shows, what could have been the channels of information for St John of Damascus, the Palestinian Iconodule under the rule of Islamic Umayyads, concerning the doctrines of the Constantinopolitan Iconoclasts?

The contacts and visits by the monks of Palestine to Constantinople represented by the figures of Michael Synkellos and the two «Branded» brothers Theodore and Theophanes are well known for the Second Iconoclasm.<sup>20</sup>

Salomita expose parallels with Olymgioudou's argument about idols as material manifestations of invisible gods, see A. ARMSTRONG, *Some Comments on the Development of the Theology of Images II* (TU 94 / Ed. P. CAHOE (Berlin, 1966) 117–126.

<sup>19</sup> S. Averintsev also implies that St John of Damascus had to reply to already existing Iconoclastic argumentation. Cf. «Iconoclasts transferred the argument into the realm of philosophical abstraction... The defenders of the icon veneration in the East — as opposed to the West, where the question was reduced to the practical aspect of pedagogical, didactic function of icons as "the Bible for the illiterate" and was drawn from the height of speculation down to earth... — accepted the rules of the game, they had to develop the theology of matter and the philosophy of cult. This task largely lay on John of Damascus, the intellectual leader of the Iconodules...» (Ю. Аверинцев: *История иконоборства VII—XII вв.* [The Culture of Byzantium: The second half of the Seventh–Twelfth Centuries] / Под ред. С. В. Удальцов и Г. Г. Лаврова, (Москва, 1989) 391.

<sup>20</sup> For general data about their lives, see *The Life of Michael the Synkellos* / Ed. M. Soteriou (Belfast, 1991) (Belfast Byzantine Texts and Translations) 1) 7–16.

However, at least one visit by a monk of Mt Saba, St Stephen, to Constantinople during the reign of Leo III and before the deposition of Patriarch St Germanos, is attested by the *Synaxarion* of Constantinople as well.<sup>21</sup> Could it be that St Stephen's purpose was to deliver the first *Apology* to the «royal priesthood» — the Constantinopolitan community?<sup>22</sup> If this assumption is true, then the *Apologies* may really testify to the contemporaneous theological debate in Constantinople as well as explain the hatred of the Bishops of Hieria expressed in not one but four *anathemas* to the remote, and, most probably, dead by then, Iconodule writer from Palestine.

## РЕЗЮМЕ

В. А. Базанов

### БОГОСЛОВИЕ РАННЕГО ИКОНОБОРЧЕСТВА В СЛОВАХ СВ. ИОАННА ДАМАСКИНА

В статье предпринимается попытка сравнения двух основных источников по богословию иконоборческих споров в Византии VIII-го века: трех «Слов в защиту священных изображений» Иоанна Дамаскина и «Определения» иконоборческого собора в Нерии (754 г.). Сравнение «Слов», первые два из которых могут быть датированы своим началом иконоборческими спорами, с «Определением», свидетельствующим о развитии иконоборческого богословия тридцать лет спустя, показывает, что значительное количество богословских позиций, зафиксированных в позднейшем источнике, также упоминаются и обсуждаются Иоанном Дамаскиным. Такое соответствие предполагает существование раннего иконоборческого источника, который Иоанн Дамаскин опровергает в своих ранних «Словах», и который позже мог использоваться иконоборцами периода собора в Нерии. Выводы статьи заставляют пересмотреть принятую большинством ученых точку зрения о главенстве политическим, экономическим или социальным причинам возникновения иконоборческого движения и основанную на неадекватности вопроса о существовании иконоборческой богословской аргументации в ранний период споров.

<sup>21</sup> *Synaxarion of Constantinople under January 14* (Synaxarion Ecclesiae Constantinopolitane / Ed. H. DALMAN (Bruxelles, 1902) cols. 392, 1–393, 1). See also I. POKON, *Sabos, Leader of Palestinian Monachism, Fourth to Seventh Centuries* / *Dumbarton Oaks Studies* 32 (1995) 329. On the Laity of St. Sabas, see I. POKON, *St. Sabas: A Life and Legacy* (New York, 1997).



S. B. Chernosov

# A TRANSGRESSOR OF THE NORMS OF FEMALE BEHAVIOUR IN THE SEVENTEENTH CENTURY ETHIOPIA — THE HEROINE OF THE «LIFE OF OUR MOTHER WALATTA PETROS»

In 1672 in a rather recently founded convent of Qorata a very interesting literary work was written — the «Life of our mother Walattā Petros» devoted to the foundress of the convent. She was quite a peculiar personality for the Ethiopia of those times. Walattā Petros was born around 1595 in a noble and wealthy family of Bahr Sagad and his wife Krestos Ebaya. Her father Bohr Sāgād was a descendant of the hereditary rulers of the provinces of Dāworo and Fāfīgār; her brothers, Pawlos, Zā-Māfāfā Qaddas, Ləssān Krestos and Zā-Dəngel, were prominent war-lords and played an important political role in the stormy events of the violent seventeenth century. The progeny of this noble clan was quite eminent in the next century as well, at the court of Ethiopian kings. As it was usual for Ethiopian girls, she was married when she was quite young to a very noble and powerful royal war-lord Mālikā Krestos, who was also a prominent political figure of the seventeenth century. As Boris Taralev wrote, «he was not only related to the Abyssinian royal family, but in his veins he had the blood of the Moors of Adal as well».<sup>1</sup> The union proved to be unfortunate: three children of Walattā Petros died immediately after birth, which probably contributed to the fact that she felt an aversion to matrimony and decided to leave the family for a convent. Her husband Mālikā Krestos, however, strongly opposed this decision, therefore she ran away in secret when her husband went on campaign. She went to the monks who lived on the shores and islands of Tana lake, and her flight was probably made with their assistance, because their abbot Abba Fādā Sellās sent two monks to serve her as guides, and they brought Walattā Petros to the peninsular of Zagē, where she took the veil. Mālikā Krestos, however, did not give it up, and set out after his wife. The hagiography picturesquely narrates this: «he rose up immediately in a great anger, growled like a lion, summoned his army and... ordered his army to devastate the country, to take their property, to consume their bread-grain immoderately and ruthlessly».<sup>2</sup> Though Mālikā

Krestos was angry indeed at the monks who enticed married woman, and destroyed his family life, in reality he acted in a much more diplomatic manner. He appealed to Wāfātā Giyorgis, who was the daughter of the late King Sāntā Dəngel and the wife of a powerful courtier Ras<sup>3</sup> Amānewos, pleading with her to exert her influence on the monks and to bring his wife back. His rights were legitimate and his power was great, so Abba Fādā Sellās had not only to back down, but he himself persuaded Wāfātā Petros to return to her husband. He said to her: «If local people are weeping because of you, it is on you that the Lord will place their sorrows. He will never like your poverty and will never accept your prayers!»<sup>4</sup> The Life never misses an opportunity to praise its heroine and addresses the readers on this occasion as follows: «Look, oh my beloved, at the beauty of goodness of our mother saint Walattā Petros, who had given herself to Mālikā Krestos with the words: «It is better for me to perish myself, rather than all the people should perish because of me»».<sup>5</sup> Nevertheless, the fact was that when leaving her husband Walattā Petros sinned against not only human but divine laws as well.

That such a situation was possible was mainly due to two circumstances: her high birth, and the soft-heartedness of Mālikā Krestos, which helped her more than once later on. Her humility was limited solely to a religious and intellectual domain, but in her everyday life she behaved as a haughty lady of noble birth. When one of Mālikā Krestos' vassals hit the monk who accompanied Walattā Petros with his sheathed sword in its scabbard and said to him: «You are unlawful monks, who entice married women», «our mother saint Walattā Petros rose up immediately in great anger and slapped his face and said: «You, dirty slave! How dare you fight in my presence!»»<sup>6</sup> As for Mālikā Krestos she returned any display of his anger with such an emotional explosion that he usually gave in and begged her pardon. However, it did not save his family life. King Səsenyos, the overlord of Mālikā Krestos, openly embraced Roman Catholicism, which was immediately met with universal resistance. The first to take the field against the King was his war-lord Yəlyos. The decisive battle took place on the 11 of May 1617; and Mālikā Krestos also fought there on the side of the King. Yəlyos' army was routed, and he himself was killed. As usual, the clothes and belonging of the slain became the booty of the victors. Metropolitan Simson who had taken the side of the

<sup>1</sup> B. A. Таралев, Исследования в области этноисторического исследования истории Эфиопии (СПб., 1982) 271.

<sup>2</sup> C. Coen Rossini, *Giulia 'emana Walatta Petros, ou Acta sanctae Walatta Petros, odifit Karolus Coen Rossini (Romae—Parisii—Lipiae, 1912) (CSCO AE 2 XXV) 13.*

<sup>3</sup> Ras (lit. «shepherd») — the highest title in an Ethiopian court hierarchy in the seventeenth century it was conferred upon Bēh-wəddid, the Prime Minister of the State. Ras Amānewos was precisely Ras Bēh-wəddid during the reign of King Yā'iqob, the predecessor of King Səsenyos.

<sup>4</sup> Coen Rossini, *Giulia 'emana Walatta Petros...* 14.

<sup>5</sup> *Ibid.* 15.

<sup>6</sup> *Ibid.* 16.

Orthodox rebel Yolyon, was also killed in this battle and his clothes passed to Milikā Krestos. Although it was not he who killed the metropolitan, Willānī Petros used this as a pretext for a final separation from her husband: «How can I live with you? You are no Christian and you have killed the Metropolitan! It is you who have the Metropolitan's clothes!»<sup>1</sup> So it was the definitive rupture. Milikā Krestos understood this but he behaved as gentleman; he did not coerce his wife into fury and sent her to her mother with bitter words: «Take your daughter back; since I have married her she has never made me happy, but made me sad; she was not one flesh with me according to the law for husband and wife. Henceforward let her live where she wants and wishes!»<sup>2</sup>

Willānī Petros was invited by her brother Zā-Dengel who was, like Milikā Krestos, one of the war-lords of King Sasunyos to live with him. However, she left him as well and came to the lacustrine monks with her little maid who irritated her greatly. The girl was sent back home by the first opportunity. A nun from the convent in Fūrē was dispatched to Willānī Petros; but she needed a permanent lady's companion. They offered her another nun, a certain Ehlā Krestos, also a lady of noble birth, «who has left like you her husband and home». Willānī Petros, however, refused: «I do not want to live with a woman who had left her home»,<sup>3</sup> probably forgetting that they were both quite similar in this particular respect. At first Ehlā Krestos also rejected the idea of living together «and said: "I do not want to live with a woman who has lived in the world. If I live with her, what will she teach me, and what example can she set for me? We are both newly planted seeds!"»<sup>4</sup> However, when they met, they liked each other and began to live together. Soon they were joined also by Willānī Pawlos, a daughter of the by now disgraced Ras Ananawos and the already mentioned Willānī Gyorgi, who was also recently condemned by the royal tribunal and exiled to her estate. Thus a small aristocratic circle of nuns was formed on Lake Tann who were in obvious opposition towards the «Renegade Kings». The King, however, held his own ground firmly: he proclaimed the Roman Catholic faith as the state religion, and began an energetic persecution of his opponents. It became rather dangerous to stay on Lake Tann in the close vicinity to the royal residence, and the nuns left for the north, to Aksum «in order not to hear the slander of the Franks, and not to communicate with those who joined their faith».<sup>5</sup>

Thus, however, did not spare Willānī Petros from the royal wrath, because there in the north she herself was careless enough «to instruct local

people not to accept the impure faith of Leo»<sup>6</sup> and not to mention the name of the renegade king during the liturgy, because he is the cursed and the anathematized one.<sup>7</sup> This was certainly high treason, and the king demanded that Willānī Petros' brothers bring her immediately to his royal tribunal, saying: «Hitherto there was no enmity between you and me, but henceforth I shall be your enemy!»<sup>8</sup> It was no laughing matter at all, and they brought Willānī Petros to the King. Her kinsmen did their best to persuade her not to contradict the King. To all appearances Willānī Petros gave in to their persuasion, though the Hagiography declares just the opposite. In any case when her persecutors asked her: «Did you betray the King, or did you betray God, or did you oppose his order, or transgress his word, or did you slander his faith, or did you stir up the hearts of local people that they did not accept his faith nor mention his name during the liturgy?»<sup>9</sup> she «did not answer and said nothing, but listened with her head lowered, grinned and said in a low voice: "I did not slander the King and never gave up my faith"». <sup>10</sup> Thus, the behaviour of Willānī Petros in the trial was quite humble, but the King was infuriated by her smile. Here again she was rescued by Milikā Krestos, who said to the King: «Do not be angry, oh my lord, it is not her who grins to provoke you, it is an evil spirit which laughs and by which she has been possessed since her childhood!»<sup>11</sup> The king hardly believed in this evil spirit, but the petition of his prominent war-lord, who had remained loyal when others revolted, played its role, especially as royal counsellors also dissuaded the King from severe repression: «Oh King! Listen to us: it is better for you not to kill her. For one single woman you would be at war with her kinsmen in Dāwāno and Fālligān».<sup>12</sup> So the King sent her to her kinsmen, having prohibited her only to propagate against him and his faith.

However, Willānī Petros did not calm down and soon fled from her kinsmen once more to Zagē. There she was joined again by the same Willānī Pawlos, Ehlā Krestos «and many others», and their aristocratic circle was revived. Still the life in Zagē was rather unsafe, and Willānī Petros had to leave it surreptitiously for Waldebbā, the famous abode of hermits. She spent half a year there, getting accustomed to the ascetic life which was quite novel

<sup>1</sup> I.e. Pope Leo I the Great (440–461) whose doctrine on the interrelation of divine and human nature in Christ was accepted at the Chalcedon Council (451). The Council condemned the Monophysite doctrine and its teacher Dioscorus. The Ethiopians following the Egyptian Christians did not recognize the resolution of the Chalcedon Council and consider Pope Leo «simple renegade».

<sup>2</sup> Coen Roemer, *Gedle 'emna Willānī Petros*..., 26–27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>1</sup> Coen Roemer, *Gedle 'emna Willānī Petros*..., 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 26.

for her, and «teaching people the Orthodox faith, and instructed them not to accept the impure religion of the Franks». <sup>19</sup> This was an obvious transgression of the royal order, and Susenyos became infuriated: «I spared her, but she does not spare me! I pitied her, but she does not pity me! Now I do know what to do!», <sup>20</sup> and he summoned her for trial again. Here her noble birth and kinship ties helped her much once more. In the royal temporary capital <sup>21</sup> she was lodged not in dungeon, but in the house of Be'elä Krestos, a step-brother of King Susenyos, where she was visited every day by two Jesuits who tried to convert her. The King resorted to repression only when the Jesuits realized the futility of their efforts, and said to the King: «She does not listen to us and does not accept our words, but slanders us. Will water enter the heart of stone?» <sup>22</sup> The King decided to kill her, but the counsellors intervened again and persuaded the King to send her into exile. And here again Mälikä Krestos tried to save her from punishment and induced the King to give him back his former wife. He promised that she would live in his own house and Alfonso Méndez himself, the Catholic Patriarch of Ethiopia, would try to convert her there. The King agreed, and Wälatä Petros was sent to exile only when Méndez had admitted his failure.

The Life paints a highly coloured picture of the horrors of the exile, where only Providence saved Wälatä Petros from the oppression of her Shangalla <sup>23</sup> custodian. However, there is every reason to believe that it is a usual hagiographical exaggeration. Her kinsmen never forgot her in exile. Soon the same Mälikä Krestos, with the help of the King's cousin, Amälä Krestos, <sup>24</sup> elicited royal permission for the faithful Ehilä Krestos and a maid called

<sup>19</sup> Coen Rossini, *Gadla 'emna Wälatä Petros...*, 44.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> In feudal Ethiopia with its natural economy there were no conventional urban centers until 1636. The role of cultural centers in the country was played by large monasteries, and the moving royal camp was the political center of the kingdom, its halting places served as its temporary capitals. This phenomenon is rather common for feudal monarchies. King's soldiers and war-lords gathered there from time to time in great number to undertake the next campaign, then left the camp for the lands allotted to them by the King to enjoy a short period of peaceful labour in their family circle. Ethiopian monarchs spent their life travelling with their armies over numerous provinces of their kingdom and demonstrating their presence to their rebellious vassals always ready to secede. This way of running the kingdom made the permanent capital city both unnecessary and even impossible.

<sup>22</sup> Coen Rossini, *Gadla 'emna Wälatä Petros...*, 46.

<sup>23</sup> The native name of this people is Goaga, but the Christian Ethiopians call them Shangalla.

<sup>24</sup> Boris Turstev wrote about Amälä Krestos that «she was a cousin of the King, very affectionate towards him, and enjoyed a considerable influence at the court. To please the King she even embraced Catholicism; the Jesuits, however, were sure that

Ilaryä to go to the exiled Wälatä Petros. Then her mother sent her «much property, clothes and much gold» with two monks, which she handed quite judiciously to her custodian. «And then, when he saw the beauty of her beneficence and the greatness of her grace, he began to revere her much, and to adore her and called her in the language of his country «*iti*», which means «my lady», because God dwelt with our mother, the saint and chosen, Wälatä Petros». <sup>25</sup> Finally there gathered around her a whole community of those exiled for their faith, of some one hundred persons. Meanwhile her kinsmen were petitioning for her discharge. Finally her brother through the Crown Prince Fasilidä achieved her release, and here again her kinship ties were the most weighty argument of the Prince who had said to his father: «Say the word to release Wälatä Petros from Zäbitä so that she would not die there and her brothers will not have a grudge against you, because they love you and are your zealous!» <sup>26</sup> Thus she returned with her followers back to the shores of Lake Tana where she founded a convent of her own in Chankwa. This was the end of the time of persecution and the beginning of a new period in her life — the period of organization of convents of the consobium, not the celotic type.

Already in Chankwa she immediately faced the two difficulties she had to wrestle for the rest of her life. The first was epidemic and plague, which resulted from the fact that Ethiopians were quite unaccustomed to congested living and lacked the necessary hygienic norms and habits. Their usual practices, quite safe and appropriate for spacious hamlet life, proved to be pernicious in large communities. Wälatä Petros tried to cope with plagues using the habitual Ethiopian method, i.e. changing the locality of the monastery. However, their way of life did not change with the changing locality, and plagues flared up in her monasteries with fatal regularity. Another problem of hers was the Ethiopian hostility towards female leadership even in convents. They admitted that a woman could be holy (though holiness was usually identified in women of quite an advanced age, while Wälatä Petros was at that time hardly thirty years old), but they bluntly rejected the idea that a woman could be leader and preceptor. To break this deep-rooted tradition was not easy at all for Wälatä Petros, though the problem was much facilitated by the fact that strictly speaking the whole community lived at the expense of her wealthy kinsmen, who supported it all the time. Thus, with the outbreak of epidemic in Chankwa the community migrated to Argana island, but the plague went on there as well. It was necessary to bury the dead, but

as heart she was faithful to her native Church, they said that Monophysite monks found her support» (Турстев, *Несколько слов о жизни и деятельности святой...*, 275).

<sup>25</sup> Coen Rossini, *Gadla 'emna Wälatä Petros...*, 52.

<sup>26</sup> *Ibid.* 53–54.

Abba Zekri Maryam whom Wälläṣ Petros asked to dig up a grave, responded angrily: «What do you want of me? And what do you say to me? Do you really think I shall dig it up? I have neither skill, nor wish for it. Stand up yourself, gird up your loins and dig it! Is it not you who has gathered all these people and who administers them? Is it not you who has brought this illness? And now who will do your job? Complete what you have begun!»<sup>27</sup> Soon, however, this Zekri Maryam was convinced by God's miracle, but the male irritation with female leadership remained and was manifested repeatedly later on. The coenobium of Wälläṣ Petros had to change its location continually both because of frequent plagues and of political disorder, which was increasing with the rise of the universal opposition to Catholicism and to King Susenyos. The news about Susenyos' abdication in favour of his son Fastidios and about «the restoration of the faith of Alexandria» reached Wälläṣ Petros on the island of Metelä, where she lived in mixed community of monks and nuns, numbering some fifty persons. Such mixed coenobia where «men and women did not separate except for bed, because no one had in his heart any sinful thoughts»<sup>28</sup> were quite common in Ethiopia. Wälläṣ Petros, however, felt rather uneasy there, because in the company of men she could hardly lay claim to leadership. Therefore she decided to return with her nuns again to Zagä. Her female flock showed no enthusiasm for the idea, so in order to prevent resistance she asked the monks of Metelä 'not to let women into Metelä, because she had found in the Hagiography of our father Yafqiläṣ Igni<sup>29</sup> that «any female creature should not enter this island».<sup>30</sup> Meanwhile epidemics never left her convent, and her mother Krestos Ebäyā, who had come there to visit her daughter, died of the plague.

For Wälläṣ Petros it was an arduous task to consolidate her own authority within the convent as well. It was impossible to manage there absolutely without men for the simple reason that mass could be celebrated only by men, i.e. priests and deacons. Therefore when she tried to guide them, sometimes she had to baffle out the questions like this: «What is this woman who gives me orders? Is she chief or preceptor? Is it not written in the Scripture: But I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man (I Timothy 2, 12)».<sup>31</sup> To overcome this she began to propagate strict monastic discipline and literal observance of the monastic rule: «First of all let the

<sup>27</sup> Coen Rosset, *Gadla 'emna Wälata Petros...*, 57.

<sup>28</sup> *Ibid.* 60-61.

<sup>29</sup> Yafqiläṣ Igni, an Ethiopian saint who lived in the end of the thirteenth - the beginning of the fourteenth century and founded several lacustrine monasteries on Lake Tana. His reputation was high indeed among Tana monks, that is why Wälläṣ Petros alluded to his commandments.

<sup>30</sup> Coen Rosset, *Gadla 'emna Wälata Petros...*, 64.

<sup>31</sup> *Ibid.* 67.

righteous and monks withdraw from women, never answer them and never speak with them about anything».<sup>32</sup> «And therefore our mother saint Wälläṣ Petros used to say: "When I see with my own eyes a monk and a nun who are speaking with each other, oh how much I would like to pierce them together with a spear! I would not consider this unlawful, for Phinehas had killed a man of Israel and a Midianite woman, and Samuel had killed Agag, though both were priests and had no right to kill!"».<sup>33</sup> She introduced rigid coenobitic regulations, and «if someone broke the rules, great or small, she imposed a punishment of forty lashes».<sup>34</sup> In her imposing of a strict discipline, Wälläṣ Petros used much more cruel punishments as well, and her threat that she was ready to pierce the guilty with a spear was no metaphor at all. Thus she «punished» one pretty nun who was proud of her beauty and sent her back home, and «she was ill for many years, so that her aspect changed, and her flesh dried out to bone, and she became limp and never rose up until her death».<sup>35</sup> It seems that Wälläṣ Petros used poison for these «punishments», and the nuns probably knew this. One of them who decided to leave the convent «refused to eat. And [Wälläṣ Petros] ordered them to bring dust, and to mix it with bread, and to make her eat by force. And she ate against her will, and fell ill, and became limp, and lived creeping like a baby for a long time by the power of our blessed mother Wälläṣ Petros, and never went by foot until her death».<sup>36</sup>

These exceptional measures were possible in rather liberal Ethiopian monastic life only due to two main reasons: to the wealth of Wälläṣ Petros, which permitted her to maintain the populous community and even to construct, at her own expense, a church on the island of Rēma, and to her intimate connections with the new and quite Orthodox King Fastidios. It was to her that the King sent a noble lady, the daughter of Amätä Krestos who had formerly pleaded for her, to convert her back from Catholicism to the «Alexandrian faith». Wälläṣ Petros remembered good deeds well, and paid her back in her own coin: she treated her tenderly and patiently and finally she gained her end. Certainly, this much strengthened her authority both in her own convent and among the lacustrine monks, where there were also monastic leaders who were much displeased with her rise. «So there came grumbling preceptors, and they grumbled against our holy mother Wälläṣ Petros, and they envied her with diabolic envy, when they saw that the whole world followed her, and she was exalted and elevated, and they became subordinate to her. And they said: "Is it written in the Holy Scripture that you should be head and preceptor, while you are woman! The Holy Scripture forbids it and

<sup>32</sup> Coen Rosset, *Gadla 'emna Wälata Petros...*, 75.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.* 60.

<sup>35</sup> *Ibid.* 64.

<sup>36</sup> *Ibid.* 84-85.

says: Let a woman learn and have no authority over men" (Cf. 1 Timothy 2, 11–12). For this reason they wanted to dismiss her, but they could not dismiss her.<sup>33</sup> They could not dismiss her because she was supported by her old patron, the aged head of the entire lacustrine order, Abba Fāḥil Sellāt, who in the old days had organized the flight from her husband to the lake of Tana. Wälātā Petros was a prominent figure both in the world and in the order and deserved therefore exceptional treatment.

Wälātā Petros was an exceptional person indeed for the Eṥiopia of her days, she acted in new ways and therefore always met new problems. The very monasticism of hers was a new phenomenon. It was not unusual for noble ladies to take the veil. They settled in small abodes of celliotic order, which they made at their own expense in the vicinity of some famous monastery, and they lived there quietly and comfortably, sometimes together with their maids. Sometimes they preferred ascetic and anchoretic life, and lived by their own labour, declining any support from their wealthy relatives. Wälātā Petros, however, set herself to organize a large coenobium and decided to run it also by herself. She did not want, at first, to make it exactly a stannery, but the male resistance left no other way out. She succeeded in establishing her own authority there, but this development posed a new problem: the community was growing up and Wälātā Petros was now unable to maintain it at her own expense, and one had to solve this problem. As a matter of fact there were only two possible solutions for the problem: either to give up the leadership of the large community and to seek salvation alone, or to reorganize the entire monastery structure in order to attain self-maintenance. The former way was absolutely alien to the vigorous and authoritative personality of Wälātā Petros; the latter, however, demanded both work over vast lands and concern with everyday economic cares which were also alien to this lady. She hesitated for some time, but finally she fixed upon the latter, which was quite unusual for noble ladies, and therefore her Hagiography depicts it as revelation sent to the heroine. «The grace granted for hermit's life is not equal to the grace granted for life in coenobium. A hermit is granted grace to console himself and to retain his place, and for a coenobium it is granted to enlarge it, to administer it and to multiply it. So its nature is different. Thus if you endure it and stand the trials of the coenobium, this would be grace!»<sup>34</sup> So Wälātā Petros went to the newly founded capital city of Gondar and received from Krag Fasildās the land of Lag for her monastery. The entire structure of the community was reorganized according to the demands of the new life: «She renewed the rules and assembled the monks so that they dined and slept in one house, both young and old, without separation, except for some few elders. She chose among them according to God's will Abba Za-

<sup>33</sup> Coen Roman, *Gadla 'emssa Wälātā Petros*... 91.

<sup>34</sup> *Ibid.* 101.

Hawaryāt and made him father over all of them. And she separated those people who worked in their houses and ordered them never to come into the houses of others, but in case of need let one stand outside and say what he needed. So she renewed the rules, and in every house there were fifty men with a leader of their own».<sup>35</sup>

Thus, Wälātā Petros took into consideration the male pride of the monks and appointed men to be their direct chiefs. As for the nuns, she left that leadership for herself. Such a strict discipline which was probably not maintained without protest, demanded from her self-discipline of much more rigid character. Wälātā Petros' community was widely dispersed over numerous islands and shores of Lake of Tana. So when she was not engaged in visiting her flock, «she lived and served the community, equally, as one of them drawing water for washing hands. And at the dining-table she ordered the sisters to sit down, and she herself stood and served them and never sat down until the end of the thanksgiving prayer. And she also entered the refectory and baked bread, and swept out ashes, and carried out litter on her head and threw it away... There was no gates of humility that she did not enter, but she was present everywhere. Being a lady she made herself bond-maid, as Paul said: "For though I be free from all men, yet have I made myself servant unto all"» (1 Corinthians 9,19).<sup>36</sup> Thus Wälātā Petros firmly and consistently, with patience, selflessness, and sometimes with cruelty, pursued her object. On her way she had overcome all the obstacles, except the single one which proved to be the fatal: the sanitary norms of the enlarged community. Her flock multiplied, «and they were nine hundred. Then among sisters arose a grave illness, and struck them, and killed many sisters among them».<sup>37</sup> Finally Wälātā Petros herself fell victim of the epidemic as previously had her mother Krestos Iḥiyya. She died in the age of fifty on the 23 of November 1648, and her hagiographer wrote: «She was fifty years of age: twenty four years before the nursery, and twenty six years in the nursery».<sup>38</sup> As a result there was created no large monastic community on Lake Tana, though on the sites of Wälātā Petros' former monasteries there remained small cloisters where the memory of its foundress was kept reverently. The principle aim of Wälātā Petros, however, was not only not attained, but even well forgotten. Probably, it was natural because no essential conditions for populous monasteries existed in Eṥiopia neither in the seventeenth, nor in the two subsequent centuries.

The life and activities of Wälātā Petros is no simple phenomenon both for description and evaluation. Boris Turasov was distressed with Wälātā

<sup>35</sup> Coen Roman, *Gadla 'emssa Wälātā Petros*... 102.

<sup>36</sup> *Ibid.* 99.

<sup>37</sup> *Ibid.* 103.

<sup>38</sup> *Ibid.* 110.

Petros' unorthodox theological views. He wrote: «The majestic figure of the staunch zealot, the energetic founder of seven large monastic communities, the firm professor of the national faith, unfortunately, fades greatly when we realize that the starting point of her protest was not what we expect. In the whole lengthy history of her sufferings we can never meet even the name of Rome or the Pope; the entire matter is still dealt with "the Orthodox faith of Dioscorus" and "the impure faith of Leo", as if this had happened not in the seventeenth, but in the fifth century... Thus, Wilǣlǣ Petros' struggle against the Propaganda is at bottom the struggle against Orthodoxy. It illustrates quite clearly the attitude which the Abyssinians can bear towards the Orthodox Church in case of more intimate acquaintance with it. It also shows us the backwardness of Ethiopian scholars who continued in the seventeenth century, to reckon with the conditions of the Chalcedon Council and who had lost the sight of the Christian world's Church history».<sup>61</sup> Returning to the personality of Wilǣlǣ Petros, one should bear in mind, however, that she was quite traditional in her theological views and shared them (which was only natural) with the Ethiopian Church itself. It was in the sphere of personal behaviour where she was indeed untraditional, and where she did boldly break the usual stereotypes. And so she remained an exception; being founder of seven convents Wilǣlǣ Petros left no successor and established no tradition, because the transgression of tradition could not form a tradition, at least in seventeenth century Ethiopia.

Nevertheless, the fame she gained was great and the memories she left of herself were lasting and reverential. These memories and fame provoked the creation of the Hagiography of Wilǣlǣ Petros, which was written on the twenty ninth year on her repose in the monastery of Qoratan she had founded. Her hagiographer met a rather difficult problem, which was both new and unusual for Ethiopian hagiography. The difficulty was not in obtaining the information on life and deeds of Wilǣlǣ Petros, for her memory was reverentially kept among insular monks, but in indispensable justification of her transgression of female behavioural norms and stereotypes. These were remembered well, both by local people and the monks, and it was impossible to pass them in silence. As a matter of fact there were only two serious offences for the part of Wilǣlǣ Petros, i.e. the breach of the act of the Gangres Council in Paphlagonia (c. 340): «If some wife leaves her husband and wants to go away from him, abhorring marital cohabitation, let her be anathematized (canon IX); and of the commandment of apostle Paul: «But I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man, but to be in silence» (1 Timothy 2, 12). Certainly, a mere rejection of these universal statements was out of question. Here it was impossible also to use such a conventional hagiographic method as a mere compromising of the saint's opponents. There

were two main reasons for this: firstly, they were in principle quite right from the dogmatic point of view, and secondly, many of these opponents were very good people, such as Mikāel Krastos, Wilǣlǣ Petros' former husband; they were not at all forgotten by the time of the Hagiography's composition, and commanded universal love and respect. So the hagiographer of Wilǣlǣ Petros found another way out: he did not deny the indisputable tradition itself, but did his best to demonstrate the exclusiveness of the case, i.e. of his saintly heroine herself, and the circumstances of her life.

However, when the author struck Wilǣlǣ Petros off the list of ordinary women, he somehow excluded her from her own gender as well. The fact that she appropriated some male prerogatives (because for men it was permissible both to leave his spouse for a monastery and to act there as teacher and preceptor) is justified by Wilǣlǣ Petros' specific nature, which was not quite female after all. According to the Hagiography this exceptional nature of hers had been revealed from the very moment of her birth, and this fact compelled many to transgress the conventional norms of behaviour, not only the heroine. The first to do so was her father Bah Sāgid. When he heard about the birth of his daughter, «he came rejoicing and exulting, and entered the bed-chamber of his wife, though he was a noble lord, and it was not becoming for him to come to a woman recently confined. And they said to him: "Why did you go into the bed-chamber of the recently confined? The time has not come, to enter here!" And he said: "Let me enter, for I know what you do not know now — the future mystery of this baby!"»<sup>62</sup> And later he treated his child in an extraordinary manner: «When she was a baby of young age and did not know the names of her father and mother, he seated her on a chair and throne, took his sword and served, standing and paying homage to her, like warriors who pay homage to the king. He praised her and said to her: "I shall die for you, I, the father of yours! Oh my blessed child! The Lord has chosen you, blessed and sanctified you!". And he did so every day, being not replete and drunk, but hungry and sober, for he was intoxicated with love for her, and he knew the mystery which would come from her.»<sup>63</sup> Thus, according to the Hagiography, both Wilǣlǣ Petros and her life were extraordinary phenomena, covered from profanity with a veil of commonplaceness. For example, when she made feasts on holy days, like any lady of noble birth, for the clergy and the poor, Wilǣlǣ Petros herself «eaten nothing of all this, but ate the leaves of a Ratch-plat of smearing bitterness and drink water, but it seemed to the people that she ate and drank like them.»<sup>64</sup> So she lived in the world as a nun, and her departure to a convent did not change her life but just threw off the deceptive veil, her outward appearance. While describing the

<sup>61</sup> Cusim Roossa, *Gedla 'orcan Wilǣlǣ Petros...*, 6.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>64</sup> Топин, *Исследования в области этноисторического познания...*, 279.

conflict of Wällätä Petros with her husband her hagiographer did not dare to deny that Mälikä Krestos had acted as a gentileman, but he attributed this not so much to the good will of Mälikä Krestos himself, as to Providence. When narrating how her husband set Wällätä Petros free, he added: «He would never have let her go, but God's will had forbidden him.»<sup>40</sup> In this way the author has dealt with the delicate topic of leaving the husband for a monastery. Later, however, he never misses an opportunity to mention some other married women who had left their husbands: «With her these lived also noble women: the daughters of weizaxer,<sup>41</sup> and royal concubines, and wives of princes, ...and women who had abandoned their husbands...»<sup>42</sup>

In this case the hagiographer could refer, besides God's will, to some precedents. However, it was much more difficult for him to deal with the Apostle Paul's words «I suffer not a woman to teach». So to justify the leading role of Wällätä Petros in monastic life, her hagiographer had to demonstrate extraordinary skill and inventiveness. To this end he used all his resources, which were diverse indeed. Certainly, here Providence remained the strongest argument, when its interference was proved. Here he was quite original and used such standard hagiological means as prophecy. Firstly, the high (and the leading!) mission of Wällätä Petros was foretold to her father even before her birth: «To you will be born a wonderful daughter, who will shine like the sun in all quarters of the world. And she will be a guide for the blind-hearted; earthly kings and metropolitans will confess to her; many people from the four corners of the world will gather by her, and they will constitute a single community of God's saints.»<sup>43</sup> Later another monk in the monastery of Waldeba declared his prophecy, this time to Wällätä Petros herself: «Listen to me, for I shall tell you the words that God has put into my mouth: By your labours there will emerge coenobiums seven times in seven cloisters, and many souls will find their salvation there by your hand...»<sup>44</sup> All these prophecies were crowned with the «fact» given by Jesus Christ Himself: «The sky and earth will pass, but My word will never pass... Come out of this desert to acquire human souls; there is no profit for you in solitary salvation! I have given to you the pact that I shall be with you and I shall keep you...»<sup>45</sup> This is precisely the «fact», the role of which in Ethiopian hagiographies was described by Boris Turanov as follows: «The "fact" is an indispensable attribute of a saint, and vice versa — it is his *confessio sine qua non*. No hagiography

<sup>40</sup> COHEN ROSKOPF, Gadla 'emana Walata Petros... 16.

<sup>41</sup> Weizaxer (pl.) — a collective name for Ethiopian nobility related to the royal family by consanguinity or marriage. This relation, however, was distant enough to exclude any claims to the throne.

<sup>42</sup> COHEN ROSKOPF, Gadla 'emana Walata Petros... 77.

<sup>43</sup> Ibid. 4.

<sup>44</sup> Ibid. 37.

<sup>45</sup> Ibid. 39–40.

can manage without God's appearance before the saint's death and His promise to pardon, for the saint's sake, up to a certain generation, all those who celebrate his church holiday, who believe in his prayers, who do acts of charity in his name and are interested in his hagiography. The persistency with which these «facts» are repeated in every hagiography, the rigorism with which they are cited by hagiographers, make us seriously believe that the presence of these promises, which are rather strange for Orthodox reader, was the same provision as for putting down the saint's name in the Church calendar, as were his miracles.»<sup>46</sup> Certainly, Boris Turanov is quite right, and for Ethiopian readers the «fact» granted by Jesus Christ to Wällätä Petros was absolute proof of her sanctity. It is quite remarkable, however, that her hagiographer timed this «fact» not to the demise of his heroine, but to the very beginning of her career as a monastic leader. So, apart from anything else the «fact» in the narration turned out to be the high sanction for her leading role as well. But the author did not limit his justifications to the prophecies and the pact alone. These were conventional and habitual attributes for any hagiography after all. Probably, he felt that the untraditional behaviour of his heroine needed some additional rationale. Therefore the hagiographer put repeatedly and consistently the same reference to God's will into the mouth of various respectable and authoritative ecclesiastic leaders. The first was Metropolitan Marqos, who had arrived in Ethiopia in 1636. According to the Hagiography Wällätä Petros herself was somewhat hesitant about her role as a leader and asked the Metropolitan: «What should I do? People come to me without my will. Is it appropriate to me, or not?» The Metropolitan answered: «Fear not, nothing will happen without God's will. And now let Him strengthen you, and let His spirit rest upon you!»<sup>47</sup> More comprehensively the same idea was developed by Abba Fildä Selläsd, the leader of lacustrine monks, when some local abbots complained to him that Wällätä Petros gave them orders: «God has elevated her for our instruction. He vouchsafed us with her, and appointed her, and gave her authority over us, and she is in His good grace. And therefore it is impossible to dismiss her, as Gamahel said in the Acts of the Apostles: «Refrain from these men, and let them alone: for if this counsel or this word be of men, it will come to nought; but if it be of God, ye cannot overthrow it; lest haply ye be found to fight against God!»» (Acts 5, 38–39).<sup>48</sup> Here the author made his own addition: «These grumbling abbots could not dismiss our saint mother Wällätä Petros, because it was permitted to her from God. Be it not of God, this community would not exist till now, but would have disappeared and passed away. That is why we know it is of God.»<sup>49</sup>

<sup>46</sup> TURANOV, Богочеловечье и откровение святой блаженной Крестовны. 89.

<sup>47</sup> COHEN ROSKOPF, Gadla 'emana Walata Petros... 70–71.

<sup>48</sup> Ibid. 98.

<sup>49</sup> Ibid.

God's will is a powerful argument indeed. However, our author does not stop here. Gradually but consistently he instills in his readers the idea that Walatta Petros in spite of her appearance has a masculine unfemale miraculous nature: «How awful and dreadful was the moment then all these calamities and persecutions came down upon our saint mother Walatta Petros! They were much worse and terrible than those calamities and persecutions which befell the Christian at that time. What woman could be like her and endure all this? Not only a woman, but mighty men also could not suffer like her. But the power of God rested upon her and gave her patience and strength».<sup>20</sup> Developing this idea of his the hagiographer alludes also to the circumstances of not only physical, but physiological nature as well. When Walatta Petros was praying to Our Lady standing before an icon of hers, «this icon spoke and said: "Do not say words any more. Here I have heard your prayer and your petition: I have seen your suffering, and I shall stop your monthly blood. Henceforth it will never appear by you!" And her monthly blood dried out instantly, though she was young enough and did not reach the age when it ceased».<sup>21</sup> The author tries also to find the justification for the leading role of Walatta Petros in the very behaviour of his saint heroine: «And she began to submit herself, and began to toil as a bond-maid, and to grind every day five ephabs of barley or wheat, though her hands were delicate and were not accustomed to work with grinding-stones, nor for any other work... And Our Lord said: "And whosoever will be chief among you, let him be your servant" (Matt. 20, 27)».<sup>22</sup> Walatta Petros' humility and labours are inevitably stressed by her hagiographer primarily as moral justification and the reason for her authority: «If she did not submit herself to the old men, then kings and princes would not have submitted to her, and she would not have defeated demons. As Arigawi Minfissaw<sup>23</sup> said: "If Joseph had not submitted to the law of slavery, he would not have become lord over the country of Egypt". And Paul said: "Corporal slavery in a short time gives a great benefit, and righteousness, and authority over everything, the hope of life is in it every time"».<sup>24</sup> The latter reference to St. Paul is fictitious; it is absent in his epistles. In general our hagiographer cites St. Paul frequently and knows his epis-

<sup>20</sup> Св. Р. Россин, Гадла 'св. мат. Валатта Петрос... 48.

<sup>21</sup> Ibid. 63.

<sup>22</sup> Ibid. 24.

<sup>23</sup> Arigawi Minfissaw («The Spiritual Elders») — the usual Ethiopian epithet of a Syriac ascetic Yohannes Sabas who lived in between the 7<sup>th</sup> and the 9<sup>th</sup> centuries and wrote a treatise for monastic moral self-perfection called «The Spiritual Elders». The treatise was translated into Ethiopic in the beginning of the sixteenth century. Soon it became very popular in Ethiopia, and its title turned into permanent epithet of the author.

<sup>24</sup> Св. Р. Россин, Гадла 'св. мат. Валатта Петрос... 34–35.

dies well, so this blunder of his seems strange enough. Probably, he is so eager to appeal to the authority of this apostle, because it was precisely him who wrote so strongly: «But I suffer not a woman...».

Be that as it may, but the hagiographer with all his abundant justifications and eulogies of Walatta Petros' leading role, did not try to establish a new tradition of female leadership. He justified it only as exception. But he did justify it! The explanation for the very possibility of this probably lies in the epoch itself. The first half of the seventeenth century was quite an exceptional period indeed in the history of Ethiopia. It was a time when the whole Ethiopian society endured a deep crisis, both political and ideological. Only this wide-scale crisis could provoke King Susenyos to introduce Catholicism in the country which had professed another form of Christianity for one and a half millennia already. Only the crisis made this suicidal attempt nearly successful. Under these conditions all the old stereotypes and traditions were shattered, and people who had found themselves in new and extraordinary circumstances, had to act and behave in a manner which was also new and extraordinary for them. In the second half of the seventeenth century everything returned to normal. «The Orthodox faith of Alexandria» was restored, so were the former traditions and stereotypes. However, we are much indebted to this epoch for the fact of the transgression of the norms of female behaviour, committed by Walatta Petros, which was described in her Hagiography, and with sympathy. As a result this extremely interesting monument of Ethiopian literature remained unique, because such work could not be created either before, or after the events narrated there.

## РЕЗЮМЕ

С. Б. Чернецов

### НАРУШИТЕЛЬНИЦА НОРМ ЖЕНСКОГО ПОВЕДЕНИЯ В ЭФИОПИИ XVII В. — ГЕРОИНЯ «ЖИТИЯ НАШЕЙ МАТЕРИ ВАЛАТТА ПЕТРОС»

Валатта Петрос — эфиопская святая, жертвенная проповедница католичества, введенная эфиопскими царями Сасаньямом (1606—1632) в качестве государственной религии в стране, является, пожалуй, самой знаменитой католической святой в стране, и Житие ее, рассказавшее, по выражению Б. А. Тураева, исключительный образ убежденной подданницы, жертвенной социальностицы семи больших монашеских общин



тий, твердой исповедницы национальной веры», весьма популярно. Перед ее иконографом, который должен был восславить святую стояла сложная задача, потому что вся сознательная жизнь Валенты Петрос была испутом последовательных нарушений заветов апостола Павла: «А вы, жены, не позволяйте, ни властвовать над мужем (I Тим. 2:12). Она ушла в монастырь и самозавольно покинула мужа, который же хотел опустить ее, а затем, уже в монашеской своей жизни, претендовала на руководящую роль, смело оспаривая авторитет мужских-наставников, которые этим возмущались и говорили ей: «Разве писано в Писании, чтобы были ты начальницей и наставницей, ведь ты — женщина! Запрещает это Писание». Подобное нарушение традиции нуждалось в оправдании, и иконограф Валенты Петрос назвал его в том, что, не отрицая самой традиции, он всецело поддерживал исключительность своей героини. При этом, исключая Валенту Петрос из ряда обыкновенных женщин, он как бы исключает ее из числа женщин вообще. В наборе своих приемов иконограф проявил неугасимую изобретательность. Здесь есть и ссылки на пророков Божий и пророчества о грядущей вышней (и — самое главное — руководящей) миссии Валенты Петрос, и, разумеется, «ковче», данный Иисусом Христом самой святой, — этот неприменный атрибут любого эфигиального жития, и несомненно также не чудотворную внутреннюю (и совершенно неженскую) сущность Валенты Петрос.

Однако, восславляя и оправдывая на протяжении всего Жития руководящую роль Валенты Петрос, автор вовсе не утверждает ее в качестве новой традиции женского поведения женщин старой, а именно оправдывает его в качестве исключения. В результате этот интереснейший памятник эфигиальной житийной литературы не может подражать, а остается уникальным. Впрочем, эта уникальность лишь способствовала распространению культа св. Валенты Петрос и популярности ее Жития.

## О ГРАНИЦАХ ПОЭТИЧЕСКОЙ АЛЛЕГОРИИ ПРИ ТОЛКОВАНИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ОБРАЗА ГОРЫ У ОРИГЕНА И В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ)\*

Одним из дискуссионных вопросов в изучении святоотеческой экзегетики является проблема аллегорического метода, а именно, что следует понимать под терминем «аллегория» и в какой мере допустим и приемлем аллегоризм при толковании Священного Писания<sup>1</sup>.

Здесь следует различать два аспекта — богословский и исторический. С точки зрения первого остается до сих пор невыясненным, в какой мере аллегоризм является «адекватным» поэтико-экзегетическим приемом конкретного автора, а в какой — «общим» методом, имеющим (или не имеющим) какое-то богословское значение. В исторической перспективе на первый план выходит проблема рецепции экзегетического наследия Оригена в святоотеческой литературе. Тот факт, что Ориген был осужден посмертно на Пято-шестом вселенском соборе и что от его громадного наследия дошла лишь небольшая часть (причем в значительной сте-

\* В статье использованы сокращения:

ТСО = Творения святых отцов в русском переводе [издание Московской Духовной Академии] (М., 1851—1917).

ТСОЗ = Творения святых отцов в украинский Церкви издаваемых [издание Киевской Духовной Академии] (Киев, 1960—1975).

CETEDOC = CLCLY-2 (CETEDOC Library of Christian Latin Texts, release 1994) (1 CD-ROM).

CM = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis (Turnhout).

CPGS = CPG + Supplementum / Catalogue in studio M. Goussard et J. Noret, administratio F. Glorie et J. Dumez (Turnhout, 1996).

CPL = Corpus Christianorum, Clavis patrum latinorum... continens reductit E. Boudry... prospectiv et edit A. Gail. Biblio seria aucta et emendata (Stuttgart, 1995).

PLD = Patrologia Latina Database, (c) 1993—1996, versio 5.0b (5 CD-ROM).

SL = Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout).

TLO = Thesaurus Linguae Graecae, versio E, 1995—2000 (1 CD-ROM).

<sup>1</sup> Ср. сказание мавой в предисловии к творениям св. Мефодия Сардинского в кн.: Сочинения древних христианских апологетов (М.)—СПб., 1999) 438—443, 451—480, 497—498 (критерия, в которой следует добывать: О. Нестрова, Типологический экзегетический метод в Апокалипсисе и Овцы 4 (18) (1998) 62—77).

иены в латинских переводах), вовсе не делая очевидным, как можно бы попытаться, ответ на последний вопрос. Напротив, степень влияния Оригена и аллегорического метода в целом на отеческую литературу остается невыясненной ни по отношению к конкретным авторам, ни в общем. Что касается латинской литературы, то многочисленные фундаментальные исследования А. де Любана и Б. де Маротри выявляют лишь то громадное значение, которое оказал аллегорический метод Оригена на латинское средневековье, но не прослеживают, каким образом использовались у дальнейших авторов те или иные оригенистские образы-толкования.

Таким образом, перед современной patrologической наукой стоит, по моему мнению, следующие задачи в данной области:

- 1) выяснение роли аллегорического метода в византийской савоотеческой экзегетической литературе;
- 2) определение степени влияния Оригена и аспектов прямых и косвенных цитат и аллегорических образов на его сочинений у греческих и латинских авторов.

Очевидно, что при первоначальном ответе на эти вопросы после обозначения соответствующего материала зирополости поставим дальнейшие задачи уже перед богословами, которым придется решать, имеют ли (не *de jure*, а *de facto*) какое-то отношение информативности Пятого вселенского собора к экзегетическому методу Оригена (иными словами, связан ли последний с догматическим заблуждением александрийского диавола) и следует ли считать, что аллегорический метод воспринят (и если да, то в какой мере) первыми Предшественниками.

Тем не менее исследовательский путь к решению этих проблем не обещает быть легким. Среди множества препятствий можно отметить следующие. Во-первых, это почти полное отсутствие критических изданий катен: можно сказать, что несмотря на наличие отдельных томов новейших катен в серии *TLV* и некоторых других изданиях, соответствующая работа на современном уровне только началась с серии *Traditio scripturae*, однако продвигается она очень медленно. Во-вторых, малое количество соответствующих исследований — пожалуй, только полные устопоились специального многопланового исследования. В-третьих, недостаточно разработанные «интерпретации» и систематизации экзегетической литературы (выключая катены). В-четвертых, полное отсутствие актуальных богослужебных текстов не в точном зренье заложенности, а как целого: не только нет критических изданий богослужебной литературы (за несколькими исключениями), но даже издающиеся тексты не снабжены указаниями на цитаты и планы из Священного Писания (я знаю здесь в виду не только специализирующиеся надписи, шрифты, прономены и т. п., но и, так сказать, «внутритекстовое пространство»). Отсутствуют и электронные публикации и соответствующие системы поиска для греческих и славянских богослужебных тек-

стов<sup>1</sup>. Тем самым усугубляется значительная трудность необходимого для работы изреты сопоставления савоотеческой литературы с богослужебными текстами.

Серьезную (но лишь частичную) помощь в преодолении этих трудностей могут оказать некоторые сравнительно инструменты: соответствующий раздел четвертого тома *CPG*, посвященный катенам, и часть пятого тома (указателя) *CPG*, где отмечены (выборочно) книги, относящиеся катены и персоналии Священного Писания в савоотеческих толкованиях, *Vitæ patrum* (издание, которому еще далеко до завершения) и библиографические справочники Г. Зибена<sup>2</sup>. Однако хотя эти справочные пособия (к которым следует прибавить древние экзегетические сборники, называемые *синаксис*, *синаксис*) и позволяют проследить историю того или иного места Священного Писания у многих отцов Церкви, они все же не могут облегчить труд, связанный с экзегетическим поиском, по выявлению экзегетических источников того или иного образа или слова. До создания электронных словарей здесь были лишь два пути — сплошного целенаправленного прочтения всех савоотеческих произведений (что явно не под силу одному человеку) или выявления всех мест Священного Писания, в которых фигурирует данный образ, с последующим поиском в том или ином савоотеческом комментарии по указателям цитат (способ чрезвычайно ориентированный, как я убежден, на собственный опыт). С созданием постоянно обновляющихся версий электронных греческих (*TLG*) и латинских (*CEDEC*) и компьютерных вариантов *PG* и латинских (*CEDEC*) в старой версии на одном и в новой на двух CD-дисках, *PLD* на пяти CD-дисках с удобным интерфейсом) словарей, учитывающих не просто слова, но словоформы, инфлексии, о котором мы говорим, сильно упрощается.

Значительную роль в преодолении этих трудностей может сыграть и применение методологии исследований и координация усилий ученых. В качестве одного из решений видится составление специального многопланового экзегетического словаря, в котором будут систематизированы все савоотеческие (включая латинские) толкования отдельных образов, словослов, сюжетов, притч и т. д. Священного Писания. Настоящая статья и служит иллюстрацией того, что может дать подобная мето-

<sup>1</sup> Некоторую помощь здесь могут оказать византийские переводы православных богослужебных текстов, доступные через Интернет в электронном формате (к. сожалению, позволяющие лишь необходимые слова при посредстве латинского эквивалента с последующей проверкой по оригинальным текстам).

<sup>2</sup> H. J. Ziegen, *Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'egregia biblica dei padri della Chiesa* (Roma, 1963) (Studia Patristica 2), Rom, Kirchenverhelfen zum Neuen Testament: die Hapologien der Toten und Übersetzungen und Übersetzungen, mit einem Anhang der Kirchenverhelferkommentare (Streebburg: The Hague, 1991) (*Deutsches patristica* 22).















У ранних латинских авторов (Тертуллиана и св. Киприана Карфагенского) чаще бы то ни было аллегория горы отсутствует. У Тертуллиана встречается всего лишь три толкования горы: два вполне соответствующих Писанию (высота Бога<sup>18</sup> и Христос<sup>19</sup>) и одно «специфически тертуллиановское» (плоть язычников<sup>20</sup>).

Влияние Оригена на латинскую экзегетическую литературу начинается с Амвросия Медиоланского<sup>21</sup>, согласно которому горой в Священном Писании называются: Христос<sup>22</sup> или Его божество<sup>23</sup>; высота Писания<sup>24</sup> (так что бывають горы премудрости Божией, справедливости, ведения и т. д.<sup>25</sup>); высокие догматы<sup>26</sup>; проро-

<sup>18</sup> Tert. *Adversus Marcionem* (CPL 14 / Ed. E. Kautzmann (1954) (SL 1) 443–726; ceterum: P. Pettibonius, *Epistae Tertullianae* // *Homages to René Brauc*. Vol. 2. (1990) 35–41). Lib. 3, pag. CXXXI, l. 11: *Is idem verbis Esaias: et erit, inquit, in montibus debitas manifestas monti Domini, utque sublimatus Dei, &c> sedes Dei aperit stationis montes, utque Christus*.

<sup>19</sup> *Adversus Iudaeos* (CPL 33 / Ed. E. Kautzmann (1954) 1339–1396) (SL 2) Cap. 3, lin. 52 sq. — *Id est pagani nostri, quasi montes Christus est...*

<sup>20</sup> *De resurrectione mortuorum* (CPL 19 / Ed. J. G. Ph. Bonifert (1954) (SL 2) 923–1012). Cap. 26, lin. 19: *montes velut cum liquidis sunt a facie Domini, cito scilicet proficiunt*.

<sup>21</sup> У Пс.-Василия Вериолийского (или Пс.-Василия Тафалийского) упоминаются горы как горные кладези наплывающих Евлаевых Тареллеров (dubium). *De montibus libellus septem* (CPL 105 / Ed. V. Buisson (1957) (SL 9) 3–99) Lib. 5, lin. 312: *hic, si intellegi datur, montes et collis in superbo cunctis potentius habet mundi esse*.

<sup>22</sup> Ambros. Med. *De interp. Job* in *Dav* (CPL 134 / Ed. C. Schenck (1897) (CSEL 32/2) 211–296). Titul. 4, cap. 4, par. 17, par. 279, lin. 3: *Veneramus ergo Christus, et magnas montes et montes: magnas terre, quas magnas Dominus et magnas veritas eius, minor, quia scriptum est: Minorum eam paulo minor ab angelis. Explanatio prologum ad* (CPL 140 / Ed. M. Petruschus (1919) (CSEL 64). Psalms 35, cap. 18, par. 5, pag. 62, lin. 15: *ipse enim Dei filius montis magnus est, et ideo ascendit in hunc montem qui evangelizavit Sion, ut esset indicatus et placatus in Christo*.

<sup>23</sup> *De interp. Job* et *Dav* 4, cap. 4, par. 17, par. 279, lin. 21: *Quia est iste mons modicus? Consideremus ne forte distans Christi montis magnus*.

<sup>24</sup> *Expositio psalmi cxxvi* / Ed. O. Faller (1968) (CSEL 82/1), M. Zeller (1990) (CSEL 82/2), (1982) (CSEL 82/3). Lib. 4, capit. 12, par. 8, vol. 82/1, pag. 96, lin. 64: *Ergo quia non audivi, firmiter in manu Aggari verbum et dicit: Surge de caecis et deprece multas domibus et ascendite in montem scripturarum caelestium*.

<sup>25</sup> *Expl. psalmi*, psal. 35, cap. 18, par. 5, pag. 62, lin. 15: *est mons quasi sapientia Dei, est et mons quasi iustitia Dei, est et mons quasi scientia Dei, est mons quasi sacrificatio, est mons quasi redemptio, est mons quasi monitum*.

<sup>26</sup> *Expositio psalmi cxxvi* (CPL 141 / Ed. M. Petruschus (1913) (CSEL 62). Littera 6, cap. 9, pag. 112, lin. 22: *Nunc, cum aliquid de scripturis cogitamus et explanaverimus eius inane non possumus, dum dixerimus, dum quicquam, subito nobis quasi super montes altissima cognata videtur ascendere*

ки<sup>27</sup> и апостолы<sup>28</sup>, учителя Христовы<sup>29</sup>, добродетельные христиане<sup>30</sup>, святые<sup>31</sup>, великие и возмалые люди<sup>32</sup>. В отрицательном значении гора упоминает на возмалывающих себя<sup>33</sup>, а также на царства дьявола<sup>34</sup>. Особливым стоит толкование Амвросия гог как лжи чужих<sup>35</sup>. Помимо Амвросия, оригенистские толкования оказали сильное влияние на Алкиона<sup>36</sup>. Гора, по Алкиону, есть: Христос и познание Теории<sup>37</sup>,

<sup>27</sup> *De interp. Job* et *Dav* 1, cap. 5, par. 12, pag. 217, lin. 17: *Qui sunt istius montis qui instructiores fecit nisi Moyses, Aaron, Iesus Nasar, Gedeon, prophetae, omnes libri veteris testamenti?*

<sup>28</sup> *Exp. ps. cxxvi*, littera 22, cap. 44, pag. 509, lin. 26: *montes igitur apostolorum Paulus est, qui potest dicere: bonus enim odor Christi natus Deo, mox apostolorum David, cuius odoratus odor ascendebat ad Dominum, et ideo dicebat dirigatur vestro animi vestri incantare in conspectu tuo. Expositio evangelii secundum Lucam* (CPL 143 / Ed. M. Ammon (1957) (SL 14) 1–400). Lib. 8, lin. 425: *montes tunc Paulus, montes tunc Petrus est*

<sup>29</sup> *Exp. ps. xxi*, ps. 47, cap. 5, par. 4, pag. 350, lin. 8: *et quia Origenes montes dixit, hoc est hoc, unde quomodo verum Christi montes sunt, montes in certis etas in quibus est ecclesia Domini quae est clarus regis magni, ibid., psalms 45, cap. 11, par. 3, pag. 337, lin. 17: *ita sunt montes qui turbantur, sicut montes qui transferruntur in paradisi, quibus dicitur: hodie me cum eis in paradiso, et alius, cui dicitur: in solo cum matre donec veniam, quod ad te? Exp. in Luc* 5, lin. 452: *sequere Christum, ut ipse esse montis possis, montes enim in circuitu eius. Exp. ps. cxxvi*, littera 6, cap. 7, pag. 112, lin. 8: *si tuus montis, aut super te, ibid., cap. 11, pag. 113, lin. 23: Nos igitur, qui montes esse non possumus, iterum in montibus vel in collibus*.*

<sup>30</sup> *Exp. ps. cxxvi*, littera 14, cap. 3, pag. 299, lin. 24: *montes sunt consilium sicut humilitas istius mundi sedula humilitate fulgentes, qui virtutum desiderium praestant cunctis et supra mundum montis sua erant*

<sup>31</sup> *Exp. ps. cxxvi*, littera 22, cap. 44, pag. 509, lin. 22: *montes apostolorum sancti sunt*

<sup>32</sup> *Exp. in Luc* 5, lin. 448: *omnes magni, omnes debiles montes ascendunt;*

<sup>33</sup> *De fide libri I* (ad Gratianum Augustinum) (CPL 150 / Ed. O. Faller (1962) (CSEL 76) 3–307), lib. 3, cap. 14, lin. 47: *Montes ergo sunt altitudines se exultantes*

<sup>34</sup> *De fide* 3, cap. 14, lin. 50: *Ipse ergo legimus montes, quae regnantes diabolus*

<sup>35</sup> *De Noe* (CPL 126 / Ed. C. Schenck (1897) (CSEL 32/1) 413–497). Cap. 15, par. 52, pag. 449, lin. 7: *simplex itaque intellectus patet, allegoria autem quippe sensus completione, qui sunt in corpore nostro velut excelsi montes, qui hanc virtutem praestant obumbrant et plerumque incrementis bestis et exultantur condunt et opus coram*

<sup>36</sup> Записанный автор (CPL 194), о котором ничего не известно. Жил он в начале второй трети V века. Наско соответствует он CETEDOC (In *Caesarius capite* expositio / Ed. B. de Vitorille, L. Neyrand (1986) (SL 19) 1–311) с привнесением нр. Аппониса. Соответственно с Catalogue des catalogues T. 2 / Ed. B. de Vitorille, L. Neyrand (Paris, 1997) (SC 421).

<sup>37</sup> Аппон. In Cant. 5, lin. 377: *Nam quomodo dicitur fortificationes gentes montes sunt Ecclesiae Israel ascendentes de Angipio per desertum, ita minor plebs hebraica*



са ясно, что мирит гора, и в таком же контексте надо понимать смысл менее ярких выражений<sup>124</sup>. Чаще всего второе подразумевает Христа<sup>125</sup>. Нередко Августин толкует слово как справедливость<sup>126</sup>, знание<sup>127</sup>, истинные законы справедливости<sup>128</sup>, величие<sup>129</sup>, духовную<sup>130</sup> или небесную<sup>131</sup> высоту<sup>132</sup>. Далее гора указывает на всех, кто облекает этикет качествами: великие умы, просвещенные светом справедливости<sup>133</sup>; пророки<sup>134</sup>

<sup>124</sup> Sermo 45, in. 121: *sed si desideratis nos Deum, quomodo aperte dicere quid sit mons. ubi autem dicit aperte, ibi nota montem, ubi aperte tibi commendat montem, et ipsa scriptura se aperit quid dicat montem, ibi illam nota. etiam ubi auditis promitti montem talenti, illam sequere qualem talenti in aperto, talenti intellegere in oblatore.*

<sup>125</sup> *Enchiridion in Psalterium* (CPL 283 / Ed. E. Desrosiers, J. Fagnart (SL 38-40) (1956)). Psalterius 45, par. 6, in. 7: forte mons hinc de sermo [т. е. о Господи. Сим о Cufie] dicit; dicitur est enim mons: erit in novissimis; Ibid. in Ps. 67, 22, in. 5: *sed quem montem intellegere debemus montem Dei, montem ubiorem, montem fecundum, nisi eundem Dominum christum, de quo et alius propheta dicit: erit in novissimis temporibus manifestus mons Domini, portus in conspectu montium? temporibus manifestus mons Domini; Ibid. in Ps. 119, 1, in. 30: et quis est iste mons quo ascendimus, nisi Dominus Iesus Christus; Sermo 45, in. 155: puto enim invenimus in alia scriptura scriptum, quia et mons ipse Christus est; De diversis quaestionibus octoginta tribus* (CPL 289 / Ed. A. Mützenmacher (1975) (SL 44A) 11-249). Quaestio 61, in. 177: *quidam vero et ille et hic propter ipsum Christum, qui assidue in scripturis mons appellatur... De civitate Dei* (CPL 313 / Ed. B. Dombart, A. Kalb (1955) (SL 47-48)). Lib. 18, cap. 32, in. 17: *montem vero scribrosam atque condonam, quareis multis modis potuit intellegi. liberius acciperem scripturam altitudinem divinarum, quibus prophetatus est Christus.*

<sup>126</sup> De sermone Domini in monte (CPL 274 / Ed. A. Mützenmacher (1967) (SL 35)). Lib. 1, par. 17, in. 351.

<sup>127</sup> In Iohannis evangelium tractatus (CPL 276 / Ed. R. Willms (1954) (SL 36)). Tract. 117, par. 5, in. 17: *cum enim dixerit in propheta: ego autem constitutus sum rex ab eo super non montem stitem erat, praedicans praecursum Domini, ne propter montem Sion sola Iudaea cum regem quiescere diceret constitutum... Enar in Ps. 2, 5, in. 1: ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius, praedicans praecursum Domini.*

<sup>128</sup> De sermone Domini 1, 2, in. 32 (= PL 34, 1234)

<sup>129</sup> Sermo 4, in. 511: *quare dicitur mons? propter magnitudinem.*

<sup>130</sup> Enar in Ps. 119, 1, in. 29: *est mons quo ascendamus, spiritualis quaedam colitudo.*

<sup>131</sup> Sermo 75, in. 35 (= PL 38, 475): *quod exim accendi velitis talis talis solus Dominus erit in montem, mons ille alta coelorum significat.*

<sup>132</sup> Enar in Ps. 119, 1, in. 28: *consilii humilitatem significat; mons colitudo mentis significat.*

<sup>133</sup> In Ioh. 2, 3, in. 12: *hoc potuerunt mentes magne montium, qui montes dicti sunt, quia maxime illustrati tamen iustitiae potuerunt, et videmus illud quod est.*

<sup>134</sup> Enar in Ps. 79, 9, in. 42: *qui sunt montes? prophetae.*

(жизни Иоанна Крестителя<sup>135</sup>), патриархи<sup>136</sup>, евангелисты (в т. ч. Иоанн Богослов<sup>137</sup>), учителя<sup>138</sup>, апостолы<sup>139</sup> (например, Петр<sup>140</sup>), истинные проповедники<sup>141</sup> и даже — народ о нем — ангелы<sup>142</sup>, духовные мужи Церкви<sup>143</sup>, выдающиеся своей святостью<sup>144</sup>, истинно просвещенные мужи<sup>145</sup>, вообще святые<sup>146</sup>; все верные составляют гору Божию<sup>147</sup>, возвышенные души<sup>148</sup>, праведные, многочисленные, мудрые, соединяющиеся за-

<sup>135</sup> In Ioh. 1, 6, in. 21: *mons erat et ille Iohannes baptista; Enar in Ps. 120, 4, in. 16: et quis mons Iohannes baptista? qualis ille mons erat, de quo Dominus ipse dicit in talis montem nemo excoecavit nisi Iohannes baptista?*

<sup>136</sup> Enar in Ps. 79, 9, in. 50: *codex Iherusalem, altitudines mundi operiri crescendo sicut iura, et montes Dei, omnes sanctos prophetas, patriarchas.*

<sup>137</sup> In Ioh. 1, 5, in. 21; Ibid. 1, 6, in. 3: ergo, fratres mei, si vultis intellegere, levate oculos vestros in montem istum, id est, erigite vos ad evangelium, erigite vos ad eius sermum.

<sup>138</sup> Enar in Ps. 79, 9, in. 48: *per ipsos nobis scriptura omnia dispersa est, prophetae sancti, evangelistae sancti, doctores boni sunt illis levatis oculos meos in montes, unde veniet auxilium nobis.*

<sup>139</sup> Enar in Ps. 45, 6, in. 9: *sed iste mons super alios montes collocatus est, quin et apostoli testes, portantes montem hunc; Ibid. 75, 7, in. 6: sed ille magni montes excoeperunt apostoli, tanquam orientis lumeni primordia excoeperunt apostoli; Ibid. 103, sermo 3, 5, in. 18: montes prophetae, montes apostoli, montes omnes praedicatores veritatis.*

<sup>140</sup> Enar in Ps. 103, sermo 3, 7, in. 9: *illa autem petra, ipse Petrus mons magnus, quando orabit et altam vitam videbit, de superioribus regnabit.*

<sup>141</sup> Enar in Ps. 35, 9, in. 2: *qui sunt montes Dei? qui dicit sunt nubes, ipse rex et montes Dei, magis praedicatores, montes Dei.*

<sup>142</sup> Enar in Ps. 124, 4, in. 6: *alii sunt ergo montes stabiles, montes ecclesiae, praedicatores veritatis, dicit angelus, ipse apostoli, ipse prophetae.*

<sup>143</sup> Enar in Ps. 39, 6, in. 44: *videbunt iusti, et timebunt, et operabunt in Domino; quoniam modum in illo putant: levatis oculis rursus in montes, intellegunt montes, illius quoque et magnos ecclesiae spirituales viros, magnos soldatos, non tantum.*

<sup>144</sup> Enar in Ps. 71, 5, in. 6: *excellent ergo innotuit eminentia in ecclesia, montes sunt; qui adeo sunt et aliam docere, sic loquendo ut fideliter instruant, sic stans et ut salubriter emittant, collis autem sunt illorum excellentiam sua obediencia subsequentes.*

<sup>145</sup> Enar in Ps. 120, 4, in. 15: *montes potuerunt intellegi, homines magis, homines clari.*

<sup>146</sup> Epistulae (CPL 267 / Ed. A. Goldbach (1895-1898) (CSEL 34/1-2, 46; 57; 58). Epist. 140 (CSEL 44), 30, pag. 218, in. 24: *montes quippe Dei sancti eius sunt, de quibus alibi dicitur: suscipite montes paucos populo tuo.*

<sup>147</sup> Sermo 45, in. 196: *sic et non futuris semper resurgere, et erimus mons sanctus Dei.*

<sup>148</sup> In Ioh. 1, 2, in. 3: *montes, ecclesiae animae sunt collis, parvasque animae sunt.*

служимы<sup>116</sup>. Гора становится таким образом из-за ее возвышенности твердостью<sup>117</sup>, вечное жилище с преисполняющей ее благодатью Христовой<sup>118</sup>. В откровении святого Августина толкует гору реку: Гора — это праведная<sup>119</sup>. Значит, слово может указывать на тех, кто обитает на праведности<sup>120</sup>, но горней<sup>121</sup> (то есть горделивой<sup>122</sup>). Это величие, но парочные душой<sup>123</sup>, изучающие философию ради пустой славы<sup>124</sup> и провозглашают: горы<sup>125</sup>, праведная, словно пенящиеся скалы, корабль крушения<sup>126</sup>; еретики вообще<sup>127</sup> или

<sup>116</sup> *Sermo 379 O Remo Benedictione* 59, pag. 68, lin. 6: *quantum libet sint iusti, quantalibet gratia peccata, quantalibet sapientia diligenti, quantalibet mentis sublimitate, mentis iusti.*

<sup>117</sup> *Enar in Ps.* 42, 4, lin. 18: *montes montes eius, montes ecclesiarum eius*; *Sermo* 45, lin. 157: *sed parvi quia parvi ecclesiarum, montes autem quia corpora eius est ecclesia, qui est parvus ipse ait et montes, sed parvi quia parvi ecclesiarum, montes autem quia corpora eius est ecclesia. ipsa ecclesia est mons*; *Enar in Ps.* 2, 5, lin. 8: *ergo iste mons est ergo autem constitutus sum rex ab eo super ecclesiarum sanctam eius, quam montem appellat propter eminentiam et firmitatem.*

<sup>118</sup> *Enar in Ps.* 14, 1, lin. 12: *et qui requiescit in monte sancto tuo? hic fortasse iuxta ipsam autem habitationem agnificat, et montem intellegimus supereminentiam curialis Christi in una ecclesia.*

<sup>119</sup> *Questiones evangelicas* (CPL 275 / Ed. A. MURTMANN (1980) (SL 648) 1–118), Lib. 1, questio 26, lin. 2, *Sermo* 289, PL 38, col. 1310, lin. 5: *omnis uallus impletus, omnis humilitas exaltabitur: et mons mons, et collis humilabitur, omnis superbia delictetur*; *De uallibus iherosol.* (CPL 311 / Ed. S. D. RUSCO (1969) (SL 46) 231–241), Cap. 9, lin. 340: *utramque autem qui misit sunt? cum illi sagaxerent per montes et collis, id est, per superbia hominum, per uentosa terrarum.*

<sup>120</sup> *Enar in Ps.* 124, 5, lin. 23: *non enim montes erant tales qui susciperent pacem, ut collis iustitiam, sed illi dissimulantes susceperunt a diabolo pacem suo.*

<sup>121</sup> *Enar in Ps.* 10, 1, lin. 17: *nam cum montes esse dicunt per superbiam, oportet quidem esse potestatem penitentium uirtutibus et precibus Dei, sed et ipsa probant uolae in istos montes, et in superbis hominibus spem collocant.*

<sup>122</sup> *Enar in Ps.* 96, 9, lin. 1: *qui sunt montes? superbi*, Ibid. 180, sermo 4, 16, lin. 24: *ecce magni montes, superbi, montes ingentes, non sapienter dicunt: se rogari uoluerunt, et superiores non rogauerunt.*

<sup>123</sup> *Enar in Ps.* 124, 5, lin. 19: *tales montes, iam saepe diximus nobis, significant magnam quantatem mentis, sed melius*

<sup>124</sup> *De haec alia* (CPL 254 / Ed. W. M. GAZAR (1979) (SL 29) 65–85), cap. 1, lin. 64: *nam quoniam montes alium uultu intellegi ratio propinquioribus ad philosophum ingratum se retinendum ratio superbum studium inuentionis glorie.*

<sup>125</sup> *Enar in Ps.* 124, 5, lin. 22: *non fecerunt heretici, nisi magni homines; sed quantum magni, tantum mali montes.*

<sup>126</sup> *Enar in Ps.* 35, 9, lin. 21: *enim montes alii, per quos unusquisque cum ducunt nauem, naufragium faciunt.*

<sup>127</sup> *In Joh.* 1, 3, lin. 4: *sic fuerunt quidam montes, et magni appuerunt inter homines, et fecerunt homines et schismata, et diuiserunt ecclesiam Dei*; *Enar in Ps.* 35, 9, lin. 22: *enumerant enim principes heresum, et montes erant.*

поименно (Арий, Донат, Максимы<sup>128</sup>). Горы — это также власти века сего<sup>129</sup>. Августин часто упоминает о возможности противоположных толкований, возникающих из совмещения в слове разных значений. Так, горы может означать: Христа и еретики<sup>130</sup>, Христа и царей<sup>131</sup>, синагогу и церковь, иудеев и христиан<sup>132</sup>, горы Божии, тело коня Христова, и горы века сего, глава коня дьявола<sup>133</sup>, обладающих духовным величием или надменной горделивостью<sup>134</sup>.

Практически тот же набор встречается и у Иеронима<sup>135</sup>. По мнению Иеронима, горы нередко надо понимать тропологически<sup>136</sup>. Часто горы обозначают Господа (Христа)<sup>137</sup>. Но и у Христа, и у дьявола — у каждо-

<sup>128</sup> *Enar in Ps.* 35, 9, lin. 23: *Arius mons erat, Donatus mons erat, Maximianus modo quoniam mons factus est; De uallibus iherosol.* 9, lin. 342: *montes istos Donatus, et alios montes Arius; alios montes Photinus, alios montes Novatius; per istos montes erantque; uenerabilibus indigetis error quodam.*

<sup>129</sup> *Enar in Ps.* 45, 7, lin. 22: *nabunt enim sunt montes, id est potentiam huius uiculi.*

<sup>130</sup> *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus* (CPL 279), Tract. 10 / PL 35 (ed. SL 37), 2057, lin. 25: *Christus mons est, enumerant enim principes haereticos, et montes erant.*

<sup>131</sup> *Sermo* 45, lin. 205: *potest aliquis dicere: ubi mons ecclesiae? et quando mons Christus? et quando mons corpus Christi? ostenduntur deus ibi dicit, nam inde dicitur.*

<sup>132</sup> *Sermo* 45, lin. 238: *duo montes sunt ergo: primus mons synagoga, secundus ecclesia: primus, populus iudaicorum, secundus mons, populus Christianus.*

<sup>133</sup> *Enar in Ps.* 45, 7, lin. 23: *alii sunt nam montes Dei, alii sunt montes uiculi: montes iudaei, quibus corpus diaboli; montes Dei, quibus corpus Christi.*

<sup>134</sup> *Enar in Ps.* 97, 9, lin. 5: *ergo sunt montes boni, sunt montes mali: montes boni, magnitudo spiritualis, montes mali, uirtus carnis.*

<sup>135</sup> Из 1579 словотаксис словоупотребления (слов данных CETEDOC) проанализировано 893 (56,5 %). Творения Иеронима переведены (частично) на русский язык в ТСОЗ 5–27 (с перерывами). 1880-е (часть толкования) вышли во второе издание.

<sup>136</sup> *Epistolae* (CPL 630 / Ed. I. HILBERS (1910–1918) (CSEL 54–56), J. DAVIES (1981) (CSEL 85) (ТСОЗ 3, 6, 8 (1880) Epist. 140 (CSEL 56), par. 6, pag. 276, lin. 3: *Ibid* autem, quod et hebraicum habet et omnes alii interpretis unquam montes mactauerunt et putauerunt loca, manifeste ad tropologiam nos trahit.

<sup>137</sup> *Commentarii in psalmos* (CPL 582 / Ed. G. MOMM (1959) (SL 72) 172–245), Ps. 3, lin. 16: *montes sanctos prout uenerunt esse filium Dei, ad quem in montem debet populi confluere iuxta, Iuxta et Michae hoc ipsum uoluerunt, Commentarii in psalmos* (CPL 584 / Ed. M. ADAM (1963) (SL 73/73A) Epist. 140 (CSEL 56), 15, 16 (1882–1883) Lib. 9, cap. 28, par. 21\*, lin. 42: *nam hic ipse Dominus quem montis imperium dicitur succedere et habitare in ualle Gabae, et facit opera sua, qui omnia uerba opera et uirtutes, quod nequaquam uidetur esse blasphemum*, *Epist.* 78, CSEL 55, par. 23, pag. 69, lin. 20: *quoniam pulcher ordo profectus, quam egregia lectura credentibus post opus libere infirmatur, post finem in ecclesiam*

го свои горы<sup>100</sup>, так что бывают горы святые и нечистые<sup>101</sup>, как добродетельные, так и нечестивые<sup>102</sup>. В хорошем смысле горы — это высокая власть<sup>103</sup>. Гора Сион — небесный Иерусалим, Царство Божие<sup>104</sup>. От вечных гор исходит прошение Божие<sup>105</sup>. Это рай<sup>106</sup>, ангелы<sup>107</sup> или

introducitur, post habitationem ecclesiae ad Christum montem ascendimus; In *Interpretationem prophetarum libri 77* (CPL 586 / Ed. S. Barta (1960) (SL 74) [TCO 11 (1889)] Lib. 6, pag. CSEL 398, lin. 22: «... benedicti tibi Domine, qui est uere pulchritudo iustitiae et montis sanctus, in quo qui habitant, uultus tuncet montis; Ibid., pag. CSEL 398, lin. 13: mons, qui iustitiae et sanctitudinis meretur nomen accipere, nullus est alius nisi saluator; Tractatus *Dei in prophetis* (CPL 592 / Ed. G. Morin (1958) (SL 78) 3–352). Tract. 67, lin. 54: montem autem dicunt ipsam Domineam.

<sup>101</sup> Tract. in Ps. 75, lin. 43: habet et Domineus noster equos, habet et montes lucidos: e contrario et diaboli habet montes tenebrosos.

<sup>102</sup> Tract. in Ps. 56, lin. 17: Ideo dixi, in montibus sanctis, qui sunt et alii montes non sancti.

<sup>103</sup> Com. Is. 1, 2, par. 14, lin. 2: sicut in bonam partem pro ueritate uirtutum montes appellantur et colles, sic inter uirtutes pro diuersitate uitae et maxime superbiae, alii montes sunt, alii colles, super quos erit dies Domini, de quibus in Hieremias scriptum est: hanc dixi adueni Domineus montibus et collibus: ecce ego inducam super uos gladium et discipulorum excelsa uos, et conteram aue uos, et reliqua.

<sup>104</sup> Tract. in pr. series altera (CPL 593 / Ed. G. Morin (1958) (SL 78) 355–446). In *Psalmis* 95 lin. 90: montes, sublimis potentiae dicit.

<sup>105</sup> Com. Is. 18, 65, par. 11, lin. 9 uos uos, o popule Israel, qui dereliquistis Domineum et ad inuadendum peruenistis inuadens Israel, qui tibi estis montem sanctum eius, de quo crebro diximus, uel Domineus saluatoris, qui montium mons est et sanctorum ceterum sanctus, uel montem Sion et ceterum Dei ueneris Hierusalem ceterum.

<sup>106</sup> Commentarii in euangelium Matthaei (CPL 590 / Ed. D. Heiser, M. Adamus (1968) (SL 77) [TCO 26 (1901)] Lib. 4, lin. 459: debemus fugere de Iudea ad montes, hoc est dimissa occidenta Iherosolima et Iudaea praeuere adpropinquare montibus aeternis de quibus inuenerat inuincibiliter Deus.

<sup>107</sup> Commentarii in Ezechielum (CPL 587 / Ed. P. Glorie (1964) (SL 75) 3–743) [TCO 17, 19 (1886, 1889)] Lib. 9, 28, lin. 327: accessit ad domum montem et ceterum Dei uirtutis, Hierusalem celestem et milia angelorum, uel certe mons sanctus Dei, paradisi, ut diximus, intelligendum est, in Ezech. 9, 28, lin. 372: ...et excelsus est de monte Dei — hoc est de habitatione paradisi — sicut uirtutis a monte Dei — qui perspicue Christus intelligitur.

<sup>108</sup> Commentarii in prophetas maiores (CPL 589 / Ed. M. Adamus (1969–1970) (SL 76/76A)), in Michaeam [TCO 24 (1886)], lib. 2, 6, lin. 32: et iudicio contende aduersum montes, quos non alius significat quae quam angelos, quibus rerum humanarum commissio est preuocata, Ibid., lin. 34 alii montes, colles, et milles angelos, uel supra diximus, arbitrat.

пророки<sup>108</sup>, ангелы и души святых<sup>109</sup>, все Писание и пророки<sup>110</sup>. Две горы (Синай и Сион) — две Заветы<sup>111</sup>. Горы также патриархи (Авраам, Исаак, Иаков)<sup>112</sup>, Моисей, пророки, апостолы<sup>113</sup>, святители<sup>114</sup> и всеобщие учителя, знающие Писание<sup>115</sup>, обладающие совершенством зна-

<sup>109</sup> In proph. ma. in Michaeam, lib. 1, 2, lin. 333: ceterum montes, uel angelos intelligere possumus, uel prophetas, de quibus et in psalms scriptum est: fundamentum eius in montibus sanctis, et in alio loco: locum oculis meos in montes unde ueniet auxilium mihi.

<sup>110</sup> Com. Is. 15, 55, par. 12, lin. 20: montes enim et colles, quos angelos intelligere possumus et sanctorum ceterum, quos uel ceterum uirtutum, montes appellantur et colles, gradebant super perditionibus, et mentis laetitia salubris indicabant.

<sup>111</sup> Tract. in Ps. 146, lin. 121: scriptum ita quoniam legimus, quam uirtutem, quam habent in montibus, montes dicuntur: in scriptura monti uocantur abraham, monti uocantur Isaac, monti Hieremias, montes sancti prophetae.

<sup>112</sup> Tractatus in Marc euangelium (CPL 594 / Ed. G. Morin (1958) (SL 78) 451–504). Sermo 6, lin. 76: nec haec nostra sententia est: sequitur apostolorum sententiam, et maxime uos electionis, qui et uerba, quae Iudas intellexerat in montem sicut, intellexit in uirtutem suam, apostoli uidelicet qui dicit quod Sarrs et Agar in duo testamentis interpretantur, scilicet mons Sina et mons Sion.

<sup>113</sup> In proph. ma. in Michaeam, lib. 2, 6, lin. 51: sunt qui montes et colles et fortia fundamenta terrae, Abraham, Isaac et Iacob, et patriarchas reliquos interpretantur, quibus quasi aedificatis, et ad iudicium conuocatis, populi Israel negotium uentilandum sit.

<sup>114</sup> In Ezech. 11, 15, lin. 499: et scies quod approbit tas atque blasphemias non alio referente cognosceris, sed ipse adueniens quae locutus es contra montes Israel, dicam: desino solus dominus tuus ad deservendum montes Israel — Moyses, prophetas, apostolos debemus accipere, quos haereticis et haereticorum princeps diaboli sibi potius inditio ad deservendum, quando aut uirtus aut uirtus in ecclesia reperitur qui potius pugnat pro montibus Domini et ceterum locutionem suam uos defendens, Ibid. 11, 16, lin. 640 sq.: ...nos ergo montes Israel, prophetas et apostolos esse dicimus qui audient uerbum Dei et quibus diaboli multum inimici, dicam: euge, excelsi quondam montes — de quibus scriptum est: montes in circulo eius, et Domineus in circulo populi sui — Ibid. 11, 39, lin. 2023 sq.: ...et super montes Israel, quos prophetas et apostolos et sanctos uirtus intelligere debemus, Tract. in Ps. 97, lin. 149: montes exultabant a conspectu Domini: hoc cui apostoli, Com. Is. 1, 2, par. 2, lin. 38: haec domus aedificata est super fundamentum apostolorum et prophetarum, qui et ipsi montes sunt, quasi imitatores Christi, Tract. in Ps. 75, lin. 43: dupliciter interpretatur montes in uirtutem testamenti prophetas, in uirtutem testamenti apostolos.

<sup>115</sup> In proph. ma. in Nahuam [TCO 23 (1886)], 3, lin. 708: in aduentu ego Christi et sermone Dei et doctrinae ecclesiasticae, et ceterum uirtutis minime, speciosissime quondam uirtutis, eleuabit et propensit populus, qui sub magnis ante fuerat contemptus, et ibi ad montes scripturarum, ibi quae moxius moxius Moyses et Iesus filium Nahuam, montes prophetas, montes uirtutis testamenti apostolos et euangelistas.

<sup>116</sup> In Ezech. 2, 7, lin. 680, montes autem magnos intellige, et qui habent uirtutem scripturarum, de quibus et in alio loco dicitur: illustrant tu inuincibiliter a montibus ceterum.

ния<sup>117</sup>, все святые Церкви<sup>118</sup>, мучи Церкви<sup>119</sup>, сама Церковь<sup>120</sup>. В моральном плане горы — это возвышенность<sup>121</sup>, возвышенность души<sup>122</sup>, возвышенность догматов<sup>123</sup>, истинные догматы<sup>124</sup> и исповедание Трои-

<sup>117</sup> In Ezech. 2, 6, lin. 339: *videtur tibi tropologiae, montes enim, qui ad perfectum scientiam pervenerunt, colles, qui paulo inferioribus sunt; tamen, qui, nullum habentes vicium et tantum in clementiis fidentes, aliqui ubi de scripturarum interpretatione praevalent, habentes, ita in apostolum, actum Dei, sed non secundum scientiam, talles autem appellantur, montesque in ecclesia, qui et ubi et scientia inferioris, tamen de cunctis doctrinae finibus non recedunt.*

<sup>118</sup> Com. in Ps. 47, lin. 1: *quia "borem vocatus est datus", et "b. borem exardescunt montes", omnes sancti ecclesiae, qui montes vocantur Sion, temptationibus diaboli experti sunt, Com. in Ps. 15, 34, par. 9+, lin. 56: montes autem et colles qui non commoveantur, et in balneis modi diluvio permoti fuerint, tales soli intelligi oportet fideles sempiternos, qui in pace diluvio moti fuerint, et tamen requiescent firmissimi.*

<sup>119</sup> In Ezech. 2, 6, lin. 394: *cum qui occiderint interfici in medio montium, vel quos ipsi montes interfecerint vel occiderint viri qui eos male viventes in solentem suam occiderint, tunc dicitur esse montium superbiam, ut cognoscant quod ipse sit Dominus.*

<sup>120</sup> Com. in Jo. 10, 30, par. 27+, lin. 83 sq.: *nequaquam ingreditur sancta eius et montem, id est ecclesiam Domini, ibid. 18, 45, par. 23+, lin. 129 sq.: in monte sancto Domini, hoc est in ecclesia, ibid. 5, 16, par. 1, lin. 12: montem autem dicit non, aut ipsum urbem Hierosolimam interpretemur, aut iuxta sacratam intelligemus, ecclesiam, quae sit in virtutis altissime constituta; ibid. 5, 18, par. 1, lin. 28: sed hoc fides nostrae non contemnit, ut montem Dominus regno nostro, quare insipiam gentem subterfieri, et rursum in montem Sion dicitur castra defendenda, nisi forte et haec apostolus in ecclesia accipimus; ibid. 7, 22, par. 1, lin. 4: cum ignis non recte leges tropologiae referatur ad ecclesiam, ut est illud in secundo psalmo ex personis Domine solatoris: ego autem constitutus sum rex ab eo super eos montem sanctum eius; in proph. min. in Abdiam [TCO 23], lin. 765: "apostolus nos mundi esse voluit reprobos, qui ascendunt speciem montis ecclesiae... ibid. In Amos [TCO 23], lib. 2, 6, lin. 21: mons vero Samariae, propter superbiam et stultitiam commodum mandatorum Dei, intelligitur super haereticis, qui despiciunt ecclesiam, quia infirma mundi elegit Deus.*

<sup>121</sup> In proph. min. in Amos, lib. 2, 4, lin. 118: *et videbitur ignominiam suam, et precipitabit super montem Romanum, qui interpretatur sublimitas, ut in sua superbia contemnat.*

<sup>122</sup> In proph. min. in Nume. 1, lin. 437: *haec autem essent ubi, quae quondam adversus Dominum contraria cogitabas, cum Dei sermo, qui semper accendit in montem, in nimis radicebus excelsum atque sublimem.*

<sup>123</sup> In Marc. 6, lin. 106: *si qui habuerit sublimitatem dogmata et intelligentiam excellentiorem, et meretur vocari filius nostrae potestatis et se ibi locum dicat in montem.*

<sup>124</sup> Tract. in Ps. 132, lin. 164: *— si ergo sumus in ecclesia, si habemus fidem ecclesiae, fidem apostolorum, fidem Christi, dogmata veritates, montes omnes Sion*

це<sup>125</sup>, высота добродетелей<sup>126</sup>, горы добродетелей<sup>127</sup>. В плохом смысле горы указывают на гордыню и горделиво<sup>128</sup>, надменные знания<sup>129</sup>, могуществом и богатством<sup>130</sup>, мнения (языческих) философов<sup>131</sup>, еретическими<sup>132</sup>; ерестиков, возбранных на гору гордыни<sup>133</sup>, высоту нече-

<sup>125</sup> Com. in Ps. 15, 56, 6+, lin. 22: *montes sanctus aut dogmata veritates sunt trinitatis quo confirmata, ut ipse Dominus, ad quem et ubi tempore, ita haec tandem Isaia et Michaeas prophetas, gentes plurimas confitent.*

<sup>126</sup> Com. in Ps. 9, 30, par. 25, lin. 9: *non autem montes et colles, non intelligamus, qui in ecclesia virtutibus elevati sunt, qui exantur et ubi iustitiam, quos Dominus provocat ad sublimem.*

<sup>127</sup> Tract. in Ps. 132, lin. 162: *nos tui in virtutibus montes faciemus, ad caelum non possumus ascendere.*

<sup>128</sup> Com. in Ps. 12, 41, par. 8+, lin. 96: *quod qui sequitur ego posui te quasi plebsum intantum moram, habens contra semetipsum, hoc significat, quod praedictio eutegria a comens adscriptis potestatis, et spiritualis nequam eleantem te contra scientiam Dei, qui pro uarietate superbia montes appellantur et colles: Com. in Ps. 4, 10, par. 16+, lin. 51: quod qui nos dicimus: et gloria salus eius, et Carmeli eius, illi interpretati sunt: extingantur montes et colles et salus, quo omnis Asaphorum claritas et superbia et audacitas humiliter extinguitur; ibid. 5, 13, par. 2, lin. 2: montem caliginosum esse tenebrosos, quod hebraice dicitur Neaphe, Babyleonem propter superbiam intelligit; ibid. 9, 28, par. 5+, lin. 37: haereticis enim omni diaboli decore, qui montem superbiae piagissimum contemnerunt, Dominus enim coram gloria, his qui in ecclesia commorantur, et ad multitudine plurimorum errantium compari, parvi sunt numero, *Doctrina contra Pelagianos libri III* in CPL 615 / Ed. C. Monticani (1990) (SL 80) Lib. 2, par. 34, lin. 54: *luna erubescit et confundit sol in caelum operatur orbis, et non interit etque laetantes, qui semper clementis ultio, occurrentes iudex montem, quando tuberosus montes, eructi uidebant in superbia; Tract. in Ps. 143, lin. 80: montes qui regunt, montes qui erecti sunt per superbiam, qui dicunt: omnes sunt flumines, et ego flos eius.**

<sup>129</sup> In Ezech. 10, 33, lin. 1377 sq.: *— ita ut frangatur eorum superbia et redigantur montes in solitudinem, qui ubi altitudinem scientiae promittebant — qui montes vocantur Israel, qui sub Christi nomine decipere quosque suppliciter...*

<sup>130</sup> In Ezech. 2, 6, lin. 334: *potestas montes Israel et principes accipere nos qui qui potentia sapientia qui et scientia ac dicitur precelebant.*

<sup>131</sup> In proph. min. in Michaeam, lib. 1, 1, lin. 140: *et comens sunt montes, philosophorum dogmata.*

<sup>132</sup> In Ezech. 10, 32, lin. 583 sq.: *— ut uallibus caeli et beatissimis terrae decipiamus populos intelligamus credulitate qui perfidiam, montes autem ad principes referantur haereticos — quales sunt Valerius et Monton — colles qui sapientiam eorum qui statimenter omni dicitur, ita ualles qui implentur ditionis sanguine, inferius quosque credentium, aut certe montes aduocant potestates quae in aere discunt, et ualles quae infirma possunt et aeternis supplicibus mancipata sunt.*

<sup>133</sup> In Hieron. lib. 1, pag. CSEL 43, lin. 5: *secundum Hieronymum autem de heretica prophetia est, qui, fidei nomina accipiunt dum se arbitrantur heretica sublimitate sectam, ascendunt montem superbiae et carnis Italia uoluptatibus delictis sub omni ligno frondoso et arboribus exponunt formidinem suam.*

ствия<sup>104</sup>, мрачный век сей<sup>105</sup>, князей века сего<sup>106</sup>, бесовскую власть<sup>107</sup>, служивых духов (злых или добрых)<sup>108</sup>, бегов и супротивные силы<sup>109</sup>; диаволов<sup>110</sup> и антихристов<sup>111</sup> (никогда бывает более трудно различить, кто имеется в виду — Христос или диавол<sup>112</sup>). У Иеронима же впервые в латинской традиции, если верить индекс к *PL*, встречается мифологическое толкование горы<sup>113</sup>.

Стать большой спектр значений слова «гора» у Амвросия, Иеронима и Августина привел к попыткам классификации смыслов. Первый подробный перечень составил св. Григорий Двоесловом, согласно ко-

<sup>104</sup> *In Ezech.* 11, 35, lin. 475: et implebit montes eius habitatorum et ecclesiarum, et non solum montes, qui ad impietatem vertuntur pervertuntur, sed colles quoque, hoc est inferiores discipuli monti sunt, et collis, que in ista deprece sunt...

<sup>105</sup> *In proph. mic. In Abacuc* [TCO3 24] 2, 3, lin. 353: montes autem tacebunt quia non est et montes tenebrosi, de quibus Hieronimus precepit, ut impingeret pedes nostros super eos; *Ibid.* lin. 382: non enim sunt montes Dei, sed montes sacerdotum.

<sup>106</sup> *In proph. mic. In Michaeam*, lib. 1, l. 1, lin. 97: conuertuntur, inquit, sine tabernaculo montes, et collis sub eo, quot principes intelligentes et populos; *Ibid.* l. 2, lin. 341: montes autem tenebrosi, ad istum locum coram societate qui non sunt aeterna, principum scilicet huius saeculi montes tenebrosos; qui cum errent fuerint velut cedrus libani immixtae cum mundo, locus coram non poterit moueri; *Ibid.* In *Numer.* 1, lin. 142: sed et figurantur montes et colles, sublimis quippe et potentes intelligendi sunt, qui in aduentu Domini prosternerunt huius, se de solo suo deponit praeuentione cohererebunt.

<sup>107</sup> *Tract. in Ps.* 96, lin. 119: multi videtur isti montes esse dominationem potentatibus.

<sup>108</sup> *Com. In 2.* 5, par. 25, lin. 44: montes quidem potant contrarias fortitudines, sicut eos spiritus qui in ministerio Dei sunt et quibus traditur peccatores ad puniendum.

<sup>109</sup> *Com. In 15.* 54, par. 9+, lin. 60: dicit montes, et demones, et aduersarios potentias, qui uidentur filii hominum, quod essent bonae, et amoris uero uuluerit, ut superarent sub uocem ex omniibus qui elegerant, et perdidissent fortitudinem primitiam, et iniquitatem in hoc dilatio semper futuris; *In Hierem.* lib. 3, pag. (CSSE 166) lin. 14: prius ergo, quam idcirco utique aduenit et offundit pedes nostros ad montes tenebrosos, aduersarios scilicet fortitudines, quae terrent et circumstant praeparatas sunt, agamus penitentiam, ne expectantes faciem nostram tenebris insidiantibus, sciamus quo, nisi hoc fecerimus, placentiam animam ad Dei uocem peruenire a facie nostrae superbiae Dei uerba audire solentiam.

<sup>110</sup> *In Math.* lib. 3, lin. 1456: ceterum nos et ante uen domini montem diabolum intelligamus superbiorem et iactantem se contra ecclesiam nostram, qui a propheta reus corruptus appellatur; *In proph. mic. In Zachariam* [TCO3 35 (1900)] lib. 1, 4, lin. 127: montes ibi aperte diabolus accipitur.

<sup>111</sup> *In proph. mic. In Zachariam*, lib. 1, 4, lin. 114: montes autem plerique notitiam, diabolum interpretantur, et antichristum.

<sup>112</sup> *In proph. mic. In Zachariam*, lib. 1, 4, lin. 127: alii autem tenebrosi non prius, hoc quod manifeste de diabolo dicitur, ad Christum referunt, ut in scripturis sanctis montes saepius dicunt.

<sup>113</sup> См. ниже статью 227.

второму в единственном числе<sup>114</sup> гора означает, воплощающегося Господа, пророка<sup>115</sup>, завет<sup>116</sup>, ангела-отступника<sup>117</sup>, средину<sup>118</sup>, салинскую гору<sup>119</sup>; во множественном числе<sup>120</sup>, высоту апостолов и пророков<sup>121</sup>, надписи земных властей<sup>122</sup>. У него же, вслед за Иеронимом, образ горы отнесен к Богоматери<sup>123</sup> (якогда един он встречается лишь у немногих латинских авторов<sup>124</sup>). Еще одна классификация встречается у Бальдуи-

<sup>114</sup> Gregorius Magnus. *Morale in Job* (CPL 1708 / Ed. M. ADRIAN (1979—1981) (SL 143/A/D)) Lib. 33 (SL 143B), par. 1, lin. 1. In scriptura sacra cum nomen singulari nomen ponitur, aliquando testatur Dominum, aliquando sancta ecclesia, aliquando testamentum dei, aliquando apostata angelus, aliquando quilibet haereticus designatur.

<sup>115</sup> *Ibid.*, lin. 11: Rursum per montem sancta designatur ecclesia, sicut scriptum est: qui confidit in Domino, sicut mons iuxta.

<sup>116</sup> *Ibid.*, lin. 19: Quod uidebunt testamentum bene monti umbrosus et candelis dicitur, quia spiritus allegoriantur obsecrationibus orantur.

<sup>117</sup> *Ibid.*, lin. 21: Rursum per montem angelus apostata designatur, sicut sub Babylonensi regis specie de antiquo hoste praedicatoribus dicitur: super montem caliginem leuante signum.

<sup>118</sup> *Ibid.*, lin. 27: Rursum per montem haereticus quilibet exprimitur, sicut ex uoce ecclesiae praescripta ait: in Domino confide, quoniam dixit animae meae transgre in montem sicut passer.

<sup>119</sup> *Ibid.*, lin. 24: Praedicatoris quippe sancti super caliginem montem signum eleuatur, quando contra tantam superbiam, qui saepe sub rebola simulationis obsecundat, uirtutis crucis exilant.

<sup>120</sup> *Ibid.*, lin. 5: Cum uero montes plures et multo uarietate, aliquando celitudo apostolorum siue prophetarum, aliquando uero saeculorum potentatum tumor exprimitur.

<sup>121</sup> *Ibid.*, lin. 32: Rursum per montes apostolorum siue prophetarum celitudo designatur, sicut scriptum est: uirtutis crucis exilant.

<sup>122</sup> *Ibid.*, lin. 37: Rursum per montes saeculorum potentatum tumor exprimitur, de quibus psalmista ait: montes sicut confluunt a facie Domini, quia multi qui prius alta rigiditate uenerant, Deo in carne apparente, magno uero per paucitatem tantum liquefacti.

<sup>123</sup> Greg. Magn. *In Ezechiel primam Regum expositionem libri vi* (CPL 1719 / Ed. F. VILMARIN (1963) (SL 144) 49—614) Lib. 1, cap. 5, lin. 142 sq.: Antequam montem uisum Maria... Mons quippe et uirtute montium fuit, quia altitudo Mariae supra omnes sanctos refulsit... Huius montis in uertice montem Maria non ferret, si supra apostolorum altitudinem hanc diuina secunditas non leuaret, et domus Domini non ferret, si in eius uertice per aduersionem humanitatem uerbi diuinitas non uicineret.

<sup>124</sup> Philippe de Harveng († 1183). *Commentaire in Cantica canticorum* Lib. 3, PL 203, col. 305, lin. 49: Nec abhorret a sensu congruo si et uirgo in se ipsa montes et colles habere perhibetur et cum celitudo in bonis spiritualibus et temporalibus commendatur quoniam uirtutibus recte montibus comparatur; *Ibid.* lib. 4, col. 377, lin. 57: Puro more et huius uirtutis uirtutibus uirtutibus quoniam reddit commendabilis fuit et inuolubis firmidus cui est fides uirtutum facio uelut agnoscere hinc inde uirtutes uirtutibus non timet a gratia non a uirtute transire montem delictum. Rupertus Tuitensis (c. 1070—1129/30) *Com. in Cant.* (Ed. R. BALDUS (1974) (CM 260)) Lib. 7, pag. 171, lin. 569: O beata Maria montem montem uirgo uirgo uirtutis uirtutibus

де Форда<sup>121</sup> – высшего добродетелей и обладание ими апостолы и святые, сильные искушения, горделивые люди или злые ангелы, божья кара, грешники, вера и нечестие. Последняя (средняя часть) де Форды Аквинта<sup>122</sup> известная нам классификация составлена достойным Акимом (Venerabilis Akim de Ivreia, † c. 1203?) в «Книге о различиях богословских терминов» (Liber in distinctionibus terminis theologialium). Согласно этому автору, горы Священного Писания обобщают: еретика, Христа, дьявола, святого, горделивого, высшего добродетели, Священного Писания, Церковь, вечную жизнь, омилогю, оба Завета, мудрость, праведника, апостола, возмущенное содержание, патриархов, Господа и Его последователей<sup>123</sup>.

<sup>109</sup> Baldassare de Forda (Baldassare Ciconiarius; † 1190). *De commendatione fidei* (Ed. D. N. Bata. 1991) (CML 99) 343–458. Cap. 40, lrs. 24: Montes ergo sunt alia uoluntate et diuersa ecclesia uirginitas. Montes quoque sunt alii et grauius tribulationum et temptationum. Montes autem boni, qui tribulatione uisionum premittunt, quales sunt apostoli, ceteri qui merito sanctitatis precebi. Montes quoque sunt homines uel mali angelii, qui tuncque elationis superbia tollunt. Ibid., lrs. 51: Quod uerum boni de Deum loquuntur, dicit Trinitatis montes, et perscrutari hoc qui subiacet in fauce suo, de apostolis intelligitur, qui montes sunt, sicut scriptum est de eis: hodie nos sicut montes Dei. Ibid., lrs. 60: Montes ergo transierunt, cum uniuersum desideriorum impedimenta, temptationum et tribulationum pondus, aduersario gratis Dei tollunt. Montes transierunt, cum sacri predicatorum de aliis qui excedunt eum, ad alios qui per gradum illuminati sunt, mittunt. Montes transierunt, cum demones ab obscuris corporibus expellantur. Ibid., lrs. 68: Hinc et montes fluere dicuntur, cum corda peccatorum, per penitentiam liquefacta, sicut cura soluantur. Ibid., lrs. 82: Quod enim significat hec concitatio montis in montem et repertio montis in calum, alii fidei et imitatus in circumlocutione et presentio alterius uicissitudinem?

<sup>129</sup> PL 210, 732B; Carthago est mons Christus, qui vni circuncisione et omnibus villa fideles suos circuncidit noui. 746B: Omnes uisus amplebitur, et omnis mons et collis humilabitur, per uisum huius, per montes et colles superbes habebit. etc. 842 A – 863B: Mons, poigne: Dicitur la carthage propter superbiam, unde David: Quo modo dicitis aulicus me: Transgrediar in montem sicut passer, secundum affum expositionem seu translationem seu hoc dicitur quoniam ad rem ueritatem, ad quam ad haereticorum opinionem, haeretici omni lingua se alios esse in uirtutibus. Dicitur Christus propter eminentiam uirtutis. *Erit in nobilitate digne proportionatus mons in seruitu montium*, hoc Isaac: Dicitur cuncti diaboli propter eminentiam superbie, unde in Euangelio: Si quis habuerit centum fideles, etc., et dixerit haec monti: Dicitur sanctus, unde David: Montes excelsi cerni, et alibi: Ponderabitur quia in montibus sanctis. Dicitur superbius, unde David: Reges montes et frangebant, et est regis superbius per compunctionem et frangebant per humilitatem effusione, quae farras huiusmodi producit et fertur, et alibi: Ponderabitur montium. Dicitur celsitudo uirtutis, unde in propheta: Ascende in montem tu qui euangelizet Sion. Dicitur sacra Scriptura propter eminentiam doctrinae, unde Habacu: Deus ab omni uento et auctus de monte Pharaon, id est tam uisus vel condempno. Sacra Scriptura, mons tam uisus vel condempno, propter difficultatem intelligendi. Dicitur Ecclesia, unde Psalms: Ad

Если же говорить о латинской эмпирической традиции в целом<sup>27</sup>, то всеобщие авторы признают, что в Священном Писании слово *аторал*

ducunt in montes aeternum vitam. Dicitur vita aeterna propter securitatem, stabilitatem et dignitatem, unde David: *Quis respiciat in montes aeterni* etc.<sup>2</sup> Dicitur *primus* Ecclesia de Iudaeis, qui primo cepit radios fidei, unde in Psalms: *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem aeternum* etc. Dicitur *Vetus vel Novum Testamentum*, unde David: *Per medium montium perturbationis aquae*, quia doctrinae theologicae consummare debet utroque Testamento. Dicitur *Iudaicus populus*, unde Iuxta de dubio ait: *Sedebis in monte Testamenti*, id est inter agros. Multas enim spiritus montes Testamenti tenet, quando Iudaicum populum qui legem acceperat ubi per infidelitatem subiecit. Dicitur *mons sanctus*, unde Job: *Mons radices delat*, cum in monte etiam justi heretici representatione evenerit agnus, quoniam eis subito reverserit et loco cognoscere proventus conatus et protulerit. Dicitur etiam Agrestibus, unde: *Transierunt montes in eos maris*, quod est factum cum praeudicantur apostoli Iudaei repudi ad gentes venerunt. Dicitur *altis contemplatio*, unde Job de oratione ait: *Circumspice montes potius me*. Sancti enim per orationem signati quous magis se exteriora despiciendo deiciunt, unde amplius interiora revolvuntur contemplatione paucant. Dicitur aliquis de antiquis Patribus, unde in Psalms: *Montes in saecula* id est montibus aeternis. Aeternis montibus hoc Dominus illustrat, qui per viam potius precedendum radio non aue claritatis libent. Dicitur etiam *transcedere potestatem*, unde Psalms: *Montes circa seos flammam a facie Domini*. Multi qui prius in laeta regnate tamen, Deo in cunctis appaerere, sunt magno timore per potentiam liquefacti. Et iterum: *Ascendunt montes et descendunt campi*. Pleneque omni *perseverant Domini superbi* contra nam veniunt, sed ab eo humiles reventur, qui montes ascendunt per tamores potestatis, sed campi descendunt pleni fidei per cognitionem culpe vel miserie. (Iacob et inter hoc subdistinguitur: *montes* *transcedunt* *montes*.)

<sup>237</sup> Всякая попытка обратиться также к разным тематическим надписям из всей PL, основная часть которых помещена в PL 219 (пот сабравным мной сведены на канонизацию PL, основу для которых составил *Index de allegoribus* Юлиана Тельмана, с комментариями из других надписей).

[Index de Trinitate:] Confessio Trinitatis, mors sanctus et dogma veritatis: Hieron., XXIV, 54).

MONS Pharus, Deus Pater. Rapert abb., CLXVIII, 629. — Mons divinitatem  
denotat. Vea. Godelfrid. abb., CLXXIV, 47, 48.

**CHRISTUS** Mons montium: S. Aug., XXXVII, 1116. Mons et valle: id., ibid., 1597. Mons Deca, mons pinguis. S. Bruno Heribolp., CXLI, 252. Mons cognatus magnus: S. Ambrose, XIV, 888. Mons magnus ex lapide parvo: S. Aug., XXXVI, 523. 533, 554, 686. Mons sine ramibus concordantiam praestans, implicans unitatem adrem. Tertull., II, 604; S. Aug., XXXVII, 1294. Mons sacrificii destinatus: Adm. Soc., CXCXVIII, 483. Mons ubi et precaturus: S. Aug., XXXVIII, 827. [Index de allegorijs. Non Transcurre.] **CHRISTUS** Mons magnus et altus: Rupert ab., CLXXX, 1194. Solus mons a quo nobis auxiliu[m]: Vener. Hilbert. Comenosa., CLXXXI, 622. **MONS**. Christus genitrix ab apostolis nuntians, mons translatus in mare: S. Augustin., XXXVIII, 554. **MONS** Christus ascensus in Scripturis non appellatur: S. Augustin., XXXVI, 74. 77. **CHRISTUS** . . . . . Mons implens in mare. Christus genitrix



apostoli manifestus, id., XXXVIII, 554. — Montis significat Christum et celestis domus virtutem: S. Eucher, I, 742. — Sicut in monte leges datus Iis et Christo Dominus mandata in monte: S. Prosper Aquitan., LI, 767 [Index de nominibus Christi] Mons, (secundum divinitatem). Gilbert. Ven., CLVI Mons, (secundum humanitatem). S. Hieronim. Pat., IX, 361 Mons Dei: S. Bruno Herbp., CXLI, 252. Mons exiguus: S. Ambros., XIV, 818. Mons in variis montibus: S. Gregor. Mag., LXXVI, 667. Mons insignis: S. Ambros., XIV, 818. Mons pinguis: S. Bruno Herbp., CXLI, 252. Mons qui Patri complacuit: Cassiod., LXX, 468, 469 [Index de allegoriis Novi Testamenti] OLBIV mons Christi est typus: S. Paschas. Radbert., CCX, 89.

MONS bestiarum Virginem Mariam notat: vener. Godofred., CLXXIV, 1094. [Index Mariarum:] Mons Dei: S. Hieronymus, Epist., XXII; Adamas Persos, Morsale, CCXI Mons montium, mythis, acrotatis: S. Rapertus abb., in Chirac., CLXVIII: Homosus Augustod., in Ripoll., CLXXII, Querries abb., Seru., CLXXXVIII.

MONS, MONTES, apostoli: S. Augustin., XXXVI, 347, 517, 783, 817, 882, XXXVII, 1355, 1650; S. Eucher, I, 742; Cassiodor., LXX, 253, 446, 507, 618, 812, S. Greg. Mag., LXXVI, 668; Raban. Maur., CXI, 359, CXII, 1001. S. Bruno Herbpot., CXLI, 241, 322, Rapert. abb., CLXVIII, 316. Vener. Godofred., CLXXIV, 88, 49; Osm. de S. Victor., CXIII, 252, Wolbero abb., CXC, 1122. — Apostoli montes satani: S. Aug., XXXVI, 961; S. Bruno Herbpotens., CXLI, 283. — Montes artemis ad quas confleghi Christus: S. Ambros., XV, 1524. — Montes Der: S. Paulin Nolus., LXI, 185. — Montes Jerusalem repemur: Rapert. abb., CLXVIII, 254, 346. — Montes in circuitu Jerusalem: S. August., XXXVII, 1659. — Montes magna, XXXVI, 961. — Apostoli vocantur mons Sion, ibid., 817. — Scilicet apostolorum comparatur montibus: Vener. Godofred., CLXXIV, 883. — Montes, beati: S. August., XXXVII, 349. — Bui quoniam opus Christiani, mali quoniam opus diaboli, ibid., 519, XXXVII, 1257. — Clari et spirituales, id., XXXVI, 437. — Contemplatio: Richard. a S. Victor., CXCVI, 337. — Homines devoti, ibid., 476. — Monti devota, ibid., 477. — Qui coelestis iustitiam querunt, ibid., 337. — Dispensationes verbi: S. August., XXXVII, 1479. — Patriarchae: Vener. Godofred., CLXXIV, 1014; Alan de Insulis, CCX, 68. — Predicatores: S. August., XXXVII, 1650, 1651; S. Prosper, Aquitan., LI, 291; Raban. Maur., CXII, 1001; S. Bruno Carthus., CLII, 991. — Praefatus, ibid., 1231. — Prophetae: S. August., XXXVII, 1650, Cassiodor., LXX, 507, 618, 812; Raban. Maur., CXI, 359; S. Bruno Herbpotens., CXLI, 283; Alan de Insul., CCXI, 68. — Pi per quos praerogatur Scriptura: S. August., XXXVIII, 1651. — Viri excellentis sanctitate in Ecclesia eminentes, id., XXXVI, 904. — Sancti viri Raban. Maur., CXI, 359, 365. — Sancti quique et ceteri viri: S. Greg. Mag., LXXIX, 136. — Sancti a caliditate virtutum: S. Eucher, I, 742. — Montes acrotatis, sancti: Rapert. abb., CLXVIII, 359. — Montes Bethel sancti sunt: Alan de Insul., CCX, 72.

ECCLESIA: Monti sanctus Dei: S. August., XXXIV, 442. — Mons Domus: S. Hilari., IX, 680, 682. — Mons Sion: S. Hilari., IX, 414. — Mons qui de praecito lapide nascitur: S. Augustin., XXXVI, 478. XXXVIII, 1270, XXXVIII, 267. MONS Montis nomine significatur Synagoga et Ecclesia: S. Augustin., XXXVIII, 267, SION mons designat Ecclesiam. Bagyp. abb., LXII, 758; S. Bruno Herbpot., CXLI, 53, 70; S. Bruno Carthusian., CLII, 1345. — Sion Ecclesia dicitur qua speculatio in illa contemplativa virtute desinit: Cassiodor., LXX, 38. — Ecclesia dicitur mons Sion et sancta sacerdotum coetus habetior Christus est, ibid., 696 [Index de allegoriis Novi Testamenti] MONS figura est Ecclesiae: S. Paschas. Radbert., CCX, 284, 699, 796.

уподобляется в двух смыслах — хорошему и плохому<sup>22</sup> (горы Божии и

[Index de Ecclesia] Mons, S. Hilari. Picavi., IX, 680, Cassiod. Sanct., LXX, 335; S. Greg. Mag., LXXVI, 668, 669. — Pet. Lombard. CXCI, 347, Garner. Canonic., CXCH, 253. — Mons montium et sancta sacerdotum, Cassiodor., LXX, 696. — Mons sanctus Dei, Ruffin. Aquil., XXI, 651, Haymo Halberst., CXVI, 529, Pet. Lomb., CXCI, 425. — Mons Sion, Ruffin. Aquil., XI, 996, Cassiod., LXX, 327, 620, Haymo Halberst., CXVI, 467, Rapert. Tuitium., CLXVIII, 481.

MONS, Scriptura sacra, ibid., 1091. — Scriptura sacra mons est umbrosa, condensa per sententias et umbrosa per allegorias: S. Gregor. Mag., LXXIX, 474. — Sacra Scriptura nomine montis designata: Garner. de S. Victor., CXIII, 252. — Montes acro sunt Testamentis: S. Pet. Damian., CXIV, 785, Rapert. abb., CLXVIII, 339. — Montes libris divinis designant: Raban. Maur., CXI, 359 [Index Scripturarum] Testamentis Vener. dicitur quoniam umbrosa: S. Gregor. Mag., LXXVI, 669.

Mons olivaceus, patriarchae et prophetae: Rapert. abb., CLXVIII, 885.

MONS, gentilitas, ibid., 1001. — Judaeus populus: Garner. de S. Victor., CXIII, 252. — Mons unde praecito lapus, regnum Judaeorum: S. August., XXXVII, 1270. — Montes populus Judaeorum, sive Judaeorum scribae designant: Raban. Maur., CXI, 359.

MONS, homines superbi: Raban. Maur., CXII, 1001, Rapert. abb., CLXVIII, 1120. — Per montes superbi demonstrantur peccatores: Raban. Maur., CXI, 366. — Mons, haereticus: Garner. de S. Victor., CXIII, 252. — Haeretici, montes istius dicitur: Pet. Lombard., CXCI, 363. — Montes significant homines qui et naturae huius altitudines appetunt et immensis superstitiis dixerunt divites et potestates saeculi huius, digni haereticorum, ipso haeretico: Raban. Maur., CXI, 359. — Montes itaque perfidiantur qui superbi nobis inhaerent, et ad dantes seniorum obsequio corde perveniunt: Cassiod., LXX, 691. — Per montes designantur peccatores: Alan de Insulis, CCX, 215.

MONS, sublimitas huius mundi, contemplationis interna: Raban. Maur., CXII, 1001. — Mons altitudo bonae vitae, altitudo contemplationis, tumus dignitatem ecclesiasticam, alius contemplationis: Garner. de S. Victor., CXIII, 252. — Mons Olivum designat ecclesiasticam virtutem et gratiam spirituum quae deo Spiritus sancti distribuitur: Raban. Maur., CXI, 361. — Mons in quo Leth salutare perficitur est: Rapert. abb., CLXVIII, 410. — Montes in quibus dilectus dicit se venire solent, sunt omnesque virtutes: Wolbero abb., CXC, 1117. — Montes contemplationem designant: Alan de Insulis, CCX, 77, 78. — Montes acrotatis excellentis virtutem, ibid., 109. — Caestas et humilitas montibus sunt similes: Vener. Godofred., CLXXIV, 175.

[Index de allegoriis Novi Testamenti] OLIVETUM. Oliveti mons misericordiam indicat: Ven. Godofred., CLXXIV, 23, 26.

MONS, superbia cordis, Raban. Maur., CXII, 1001.

[Index de allegoriis Novi Testamenti] DIABOLUS Mons magnus: Rapert. abb., CLXX, 780.

MONS, Coelum monti comparatur: S. Bernard., CLXXXIII, 626.

[Index de coelo:] Paradisus, mons Dei: S. Hieronymus., XXV, 273.

<sup>22</sup> Cassiodorus (c. 465–500). Expositio psalmorum (CPL 90). Ed. M. ABRAMS (1958) (SL 97–98). Ps. 10, Rs. 31: Mons enim in scriptis dicitur acroceus est,

горы днавольские<sup>109</sup>). Градация смыслов при этом обнимает практически все бытие. Бог<sup>110</sup> (израда Бог-Отец<sup>111</sup>), во у подданныого бышшита автор — Христос<sup>112</sup>, небо<sup>113</sup>, небесные духи<sup>114</sup>, (добрые) ан-

quod duratilibus rebus pro aliqua compositione deputatur. Frequenter enim et in bono et in malo ponitur; nam cum in bono monti dicuntur, firmius cum considerantur et honorabilia altitudo; cum in malo, stupor mentis et elemta superbia. Ibid., pp. 97, lin. 185: Montes et in bono et in malo plerumque ponunt manifestum est.

<sup>109</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, p. 45, lin. 83: Sed montes dei stabiles atque decorant; montes vero diaboli instabiles atque squalidi.

<sup>110</sup> Isaac de Stella (1110/1120 — c. 1169). *Sermones* / Ed. A. Noth, G. Rasm (1967—1987) (SC 130, 207, 339) Sermo II (§C 130) par. 1, lin. 2: Deus meus est, et homo vultus.

<sup>111</sup> Hilaria Pietravittoria. *Com. in Mt.* (CPL 430) 5, 1 (mons = in patetere solitum maiestatis postus colatidne caelestis. SC 254, 96; PL 9, 931C; Aelredus Roodensis (c. 1110—1167) *Sermones i-nbi* (collectio Carthusiensium prima et secunda / Ed. G. Rasm (1989) (CM 2A)) Sermo 28, lin. 72: Ipse est quem Deus Pater suum oculo laetitiae prae conspectibus suis, cuius nomen eleum effluunt, montes coagulatis, montes pinguis, montes perserpant in vertice montium.

<sup>112</sup> Harnpenny Cassiod. *Exp. psalm.*, p. 67, lin. 23: Tertio per montis speciem significat Dominum solatorem, alicuius quae beneficia praesentit ecclesiae, quando cum resurrectionis suae munere tabernatur. Bodo Uenensibilis (672/673—735). *De canonicis concionibus libri ii* (CPL 1353 / Ed. D. Huer (1983) (SL 198) 167—375) Lib. 4, cap. 7, lin. 312. Libanus etiam montes qui Dominum solatorem et ecclesiam eius significat. Bodo Uenensibilis. *De rehermendo et sanctis eius ac sanctis sacerdotibus libri ii* (CPL 1345 / Ed. D. Huer (1989) (SL 199A) 5—139). Lib. 1, lin. 625: Sic autem nam cherubim super propitiaria in positum quo modo dicitur Christi, id est sancta ecclesia, super montem, id est super ipsum Christum, eius constituta dicitur; Ambrosius Autpertus († 784). *Expositio in Apocalypsin* (Ed. B. Wilm (1975) (CM 27/27A)). Lib. 3, cap. (n.a.) 4, versum 1, lin. 75: Quis enim alius mons, nisi Virginitas Paris intelligitur? Ibid., lib. 4, cap. 6, versum 1b, lin. 11: Hinc Propheta ait: Est in aedificatis diabus praeparatis mons domus Domini in vertice montium, id est, Christus transiens cunctas carnis inactiones. Ibid., lib. 5, prol., lin. 559: Quis enim alius intelligitur per montem fortitudinis, nisi Dominus Iesus Christus; Beatus Liebenensis et Elerius Exonensis († 788). *Adversus Elipandum libri duo* / Ed. B. Lohr (1964) (CM 59) 1—168 Lib. 2, cap. 50, lin. 1376. Dominus noster Iesus Christus mons montium est, non unus de montibus, ut heretici assenti Elipandus. Ibid., cap. 52, lin. 1435: Qui singulariter mons est, super omnes montes est, propheta Moyses attestat, qui ait: In novissimo duram triviam domus Domini praeparat in vertice montium; Paschalis Radbertus (c. 790 — 860). *De hominibus pariterioribus Isaac et Moyse* / Ed. B. Pallus (1993) (CM 98) Lib. 2, lin. 1282: Habes cum Christum montem appellatum.

<sup>113</sup> Isaac de Stella. *Sermo* 1, par. 5, lin. 68: Quid in tres montes tres coeli accipere possunt? Ibid., 11, par. 1, lin. 1: Coelum mons est, et terra vallis.

<sup>114</sup> Bernardus Claraualensis (c. 1090 — 1153). *Sermones super Cantica Cantica* (Bernardus opus / Ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, B. M. Rosier (1957—1958)

гоним<sup>115</sup>, ангелы и мощи<sup>116</sup>, святые и церкви<sup>117</sup>, бесы<sup>118</sup>, дьяволы<sup>119</sup>. Более развнузанный контекст составляет: Сложные Писания<sup>120</sup> (оба завета<sup>121</sup>)

Vol. 1—2). *Sermo* 53, par. 5, vol. 1, pag. 98, lin. 16: Quia igitur isti, isti idem ipsi celi inhabitatores spiritus, quoniam Dominica voce vocem dominum appellatos, et ipsi sunt montes qui oves, si non tunc abunde dei videntur montes in montibus aut oves in ovibus pastus?

<sup>120</sup> Philippus de Harvagt. *Com. in Cant.* lib. 3, col. 304, lin. 41: Sed mystice loquens singi montes voluit bonos angelos appellare. Ibid., lib. 6, col. 488, lin. 9: Montes angelicus supernae stant et angelice possident.

<sup>121</sup> Bern. Claraual. *Serm. super Cant.*, sermo 54, par. 5, vol. 1, pag. 105, lin. 20: Diabolo nomen, qui per Gelboe designatur, hinc inde sunt montes quos variat Dominus: super angelis, et infra homines. Ibid., par. 8, vol. 1, pag. 107, lin. 30: Sane ipse hoc legem ecclesiae quo oculos in me, et interius diligenter, invenio me posse ipsa infestum, quoniam in angelo Dominum in tantum exhibuit, quatenus propterea declinet ab eo, cum omnes in circuitu eius montes, sive de argenti, sive de horatibus, videntur esse gratia dignetur.

<sup>122</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, p. 3, lin. 96: Per montem siquidem et iste Dominus et sancti eius et ecclesia dicitur quidem loca optime significatur.

<sup>123</sup> Guilelmo de Sango (Uicore (dubium) et al.). *Sermones anonymi viii* (Ed. J. Chetillon (1975) (CM 30) 241—299). Sermo 5, lin. 69: Ecce trix porci, mons, domus.

<sup>124</sup> Hilaria Pietravittoria. *Com. in Mt.* 17, 7 (SC 258, 681<sup>o</sup>) et diabolus montem cognominavit (Mt. 21, 7, 132<sup>o</sup>); Bodo Uenensibilis. *In Epistolam evangelium exponitur* (CPL 1355, Ed. D. Huer (SL 120) 1960) 431—648) Lib. 3, cap. 11, lin. 1531: Verum quia montis nomine nos tanquam diaboles significat videlicet proper superbia quae contra Deum erigit et eius iuxta similitudinem nostris ad preceptum eorum qui fides fide non tollit de terra et in mare proicit. Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc.* 4, cap. 8, vers. 10, lin. 6: Ipse signatur per stellam, qui et per montem, antiquus videlicet haustus... Christianus Stabulensis († post 880). *Expositio in evangelium Matthei*, PL 106, col. 1405, lin. 10: mons hic ipse diaboles intelligit quia electus fuit tunc de ipso homine et inde dicit monti haic: diaboles tanquam mons magnus missus est in mare. Ibid., col. 1435, lin. 8: atque quoque mons diaboli intelligit aliquando in scriptura: Apertus Tullialis. De sancto trivite et operibus eius (Ed. R. Haacke. *N CM* 21—24 (1971—1972)). Lib. 32, lin. Darieles, pag. 1773, lin. 1387: Coram usque matre claritatis conditum quomodo subterit monti magni id est principio inebriatur; Thomas de Chabham († c. 1333/1336). *Summa de arte proficendi* (Ed. F. Monroton. *N CM* 52 (1990)). Cap. 6, lin. 788: Per montem, autem, ponit significari diaboles qui per fidem dicitur et inest in mare, id est in amandamentum; vel etiam ad finem potest intelligi, sicut sepe fit cum est.

<sup>125</sup> Greg. Magn. *Expositio in Cantica Cantica* (CPL 1709 / Ed. P. Vennaraken (1963) (SL 144) 3—46). Par. 5, lin. 93: Scriptura enim sacra mons quidem est, de quo in nomine contribus ad intelligendum Domini venit.

<sup>126</sup> Petrus Dunsien (c. 1097 — 1072). *Sermones* (Ed. L. Lucchin (1983) (CM 57) 3—857). Sermo 50, lin. 94: Duo vero montes aceti de quorum medio dicitur egressi, duo sunt testamenta quae ad totum actus duratibus sunt et accers

и его возвышенные речи<sup>142</sup>; высшая проповедь<sup>143</sup>, святильское и апостольское учение<sup>144</sup> и служители слова Божия: патриархи, пророки<sup>145</sup> (в т. ч. Давид<sup>146</sup> и Иоанн Креститель<sup>147</sup>), апостолы<sup>148</sup>, святильники<sup>149</sup> (в

<sup>142</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 30, par. 19, lin. 14: *Potenti adhuc montes passae accipi alius eximieque scripturae sacrae.*

<sup>143</sup> Commentarius in Ruth et ecclesie Genevenses 45 (Ed. G. de Mante (1990) (CM 81) 327–377) Cap. 5 (s. 4) (a), lin. 19: *Vnde doctor: Vnde beatus tarbus montes in montes, id est predicationis celatiditas.*

<sup>144</sup> Beda Ven. *De tabern. 1*, lin. 18: *In monte, doctrinam vero evangelii apostoli: Paschasius Radbertus. Expositio in iacobitarum Hieronimo. Libri quinque* (Ed. B. Paulus (1983) (CM 85)) Lib. 4, lin. 1642: *Quia idem heretici quam saepe in disputando uelociter sunt aquili cuncti scilicet ecclesiae doctoribus et rectoribus plebis quos periculis super montes super doctrinam scilicet apostolorum et sanctorum cunctum electorum.*

<sup>145</sup> Primarius († post 552). *Commentarius in Apocalypsin* (CPL 873 / Ed. A. W. Adams (1985) (SL 92)). Lib. 5, cap. 21, lin. 163: *Hoc scilicet posuimus quoque ecclesiae dicere: Locuti oculos meos ad montes unde ueniet auxilium mihi, montes intelligi uolens apostolos et prophetas, quos uel iustitiae Christus principaliter edocuit. Cassiod. *Exp. psalm.*, pt. 71, lin. 82: *Per montes significantur frequenter diuinae apostolorum et prophetarum, qui ad sapientiam firmam eleuati caelestem gratiae procursant.* Ibid., pt. 86, lin. 44: *In montibus autem sancti, significant apostolos et prophetas, qui soliditate fidei et excellentia sanctitatis montes uocantur. Bern. Clarae. Sermo in aduentu Domini* (Bernardi opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochus (1964) Vol. 161–196). Sermo 1, par. 11, vol. 4, pag. 169, lin. 16: *Eccle uenit saluare in montibus, transire colles. Montes et colles, Patriarchae et Prophetae accipe. Ruperus Tuitensis. De sanctis uiribus 27, in Isaac 1, pag. 1466, lin. 513. Magni montes magis patriarcae magni prophetae et magni apostoli sunt colles natiuitatis iusti mediores electi sunt.**

<sup>146</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 12, par. 11, lin. 40: *Uideamus David ille quantum montis altus fuerit, qui tanti dei mysteria prophetae spiritu uulsi contemplantur.*

<sup>147</sup> Agobardus Lugdunensis (769–840). *De pietate et iniquitate* (Ed. L. Van Assen (CM 52) (1981) 151–181). Cap. 7, lin. 40: *Et montes eius (de Iohanne Babuza, qui dixit Non sum ego Christus).*

<sup>148</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, pt. 45, lin. 51: *Hoc uirque fictum est, quando montes, id est apostoli. Ibid., pt. 64, lin. 167: Et ideo praeparant montes apostolos per allegoriam decenter accipimus, qui ad urbem predicationis eleui sunt, fortitudinem habentes fidei et altitudinem sacramenti, humiles conversatione, sed uicino celis, Sigbertus Gerbaciensis (c. 1030–1112). *Una quanta Lamberti* (sermo alter) (AASS sept., 5 [1755] 589–603). Pag. 595, lin. 70: *Per hos montes per apostolicos scilicet uiros. Ruperus Tuitensis. De sanctis uiribus 25, in Isaac Paschasius, pag. 1362, lin. 973: Et isti quidem montes id est apostoli. Ibid., pag. 1394, lin. 2215: Iude: montes id est apostoli.**

<sup>149</sup> Agobardus Lugdunensis *De piet. et iniqu.*, cap. 7, lin. 24: *Ergo, fratres carissimi, si uultis intelligere, leuate oculos in istum montem, id est, erigite uos ad euangelium, erigite uos ad clem. uenit, Bern. Clarae. *Homiliae super Misae ente* (in laudibus Virgine Mariae) (Bernardi opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochus (1966) Vol. 4 12–58). Rom. 1, par. 1, vol. 4, pag. 14, lin. 13: *Illo quoque in tempore ueni ista (sunt) omnes montes non modicus, beatus hic uidelicet Euangelista.**

т. ч. апостолы Иоанн<sup>150</sup> и Павел<sup>151</sup>) и проповедники Слова Божия<sup>152</sup>; все, высшие благоговение Господа<sup>153</sup> (например, митроф. Матфей<sup>154</sup>), высшие церковные иерархические степени<sup>155</sup>; все находящиеся в церковной ограде словно на возвышенном поле<sup>156</sup>. Церковь<sup>157</sup>, грядущий Мери-

<sup>150</sup> Ruperus Tuitensis. *Commentarius in euangelium iacobii Iohanne* / Ed. R. Haacke (1969) (CM 9) Lib. 1, pag. 21, lin. 479: *Iohannem autem uelut montem uelut eundem gradus illustratum tolerabiliter aspicimus.*

<sup>151</sup> Gilbertus de Holstad († 1172). *Sermones in Cantuarii Synodo*, Sermo 27, par. 6, PL 184, col. 143, lin. 59: *Magni montes Paschas: operatur tamen hic uiribus se dicit, tantum in speculo et assignate uident.*

<sup>152</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 9, par. 6, lin. 4: *Illi quippe praedicantes selectae palme non immerito montes uocantur, qui per alia sua oblatiditas una terrarum desunt, et caelo propinqua sunt. Cassiod. *Exp. psalm.*, pt. 113, lin. 62: *Montes apostolorum et euangelistarum, uel omnes uerbi praedicationis accipi possunt manifestum est.**

<sup>153</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1292: *Non quod eorum benedictio ad Christum delinquit sed quia ipse sua benedictione omnes se repleuit tam montes quam et colles prophetarum scilicet et patriarcharum nec non et apostolorum quia corum omnia benedictionibus Christi benedictio praesulit tam antiquorum sanctorum quam et eorum sanctorum.*

<sup>154</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 30, par. 26, lin. 36: *Montes enim quidam Matthaeus fuerit, quando in celum fuerit transiit; de quo et scriptum est: qui postquam credidit, insinuat in domum suam Dominus, conuulsum magnam fecit.*

<sup>155</sup> Paschasius Radbertus. *Exp. in Isaac. Hieron. 4*, lin. 1648: *Super montes quoque persecuti sunt nos qui dum ad istum ecclesiastici ordinis uicinia conuulsum.*

<sup>156</sup> Beda Ven. *De conu.*, cap. 2, lin. 289: *Montes quippe et colles eos uocet qui gentium sanctae ecclesiae conuersionem quasi floridam camporum planitiem singulorum montis partibus transcendunt et quanto se ab inferum cupiditate leuiores reddunt tanto capiores contemplationis supereminet effluent.*

<sup>157</sup> Ureducensis. *hancatus* († 552). *Commentarius super canonicam ecclesiasticam* (CPL 870 / Ed. R. Damschroder (1976) (SL 92) 3–202). In cant. Exod., cap. 18, lin. 4: *Montes benedicti: Dominicus cunctis ecclesiam dicit, in qua amaram plebem, ad salutem culta praesentia, Desiderio maxime inueniunt. Cassiod. *Exp. psalm.*, pt. 2, lin. 140: *Sicut hic ecclesiam debemus accipere, quam montem appellat propter eminentiam bonorum et firmitatem fidei. Paschasius Radbertus. Expositio in Mattheo. Libri vii* (Ed. B. Paulus (1984) (CM 56/A/B)). Lib. 3, lin. 1503: *Essent quia docere saluam uiam precepta credentibus uenerat dignum erat et super montes ascendere quodque monstraret quod ex ipsa ecclesia quam scientia hanc quam praesentia ecclesiam quam montes dicitur uoque in finem saeculi plenius euadent. Ibid. 2, lin. 2642: *Montes autem in quo sita sunt in loca ut Christi ecclesia in qua fructificantes fideles dicere possant cum propheta: Ego autem sicut cibus fructifici in domo Dei. Philippus de Harveng. Com. in Cant. 3, col. 306, lin. 1. Montes qui sua directio montes humilium montes est cunctae integritatis pariter in quibus alia spousus id est monstrat in praesentem diuinae significatam molentiam quibus tota se infundit iuxta uerbum angeli gratiae plenitudo et in eis erant et gaudent spousae incomparabili celatidate.***

спасен<sup>228</sup>; верные<sup>229</sup>; христиане<sup>230</sup>; святые<sup>231</sup>; совершенные праведни-  
ки<sup>232</sup>; высшая богословия<sup>233</sup>; созерцания<sup>234</sup> (и сами возвышенные со-  
держания<sup>235</sup>), добродетелей<sup>236</sup>, законности<sup>237</sup>, праведности<sup>238</sup>; горнго

<sup>228</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 14, lin. 45. *Montem vero sanctum significat Israelum fidem.*

<sup>229</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1394: *Omnes tamen aeterni erunt tam montes quam et colles qui sempiternus est in quem fideles per fidem pervenerunt.*

<sup>230</sup> Paschasius Radbertus. *Exp. in Matheo* 1, lin. 2965: *Quod et tu si mox fueris si salvi et in sermo Dei si de ultimis in ultimum transcendis percipies pacem.*

<sup>231</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Iacob et Moysi* 2, lin. 1297: *Nam colles aeterni «et montes» analogi sunt sancti quoniam in desiderio et unione Christus fuit; Philippus de Harvengt. Com. in Cant. 4, col. 386, lin. 8: Ite subleventes sunt et montes mentis exaltati soliti sanctitate qui non sermo foris et spiritus generacionis dignitate.*

<sup>232</sup> Godefridus (sive Irinebertus?) Admontensis (c. 1100–1165) *Homiliae Dominicales*, Rom. 39, PL 174, col. 260, lin. 24: *Per cabellum, ut subintramus, perfectio, per equum sacra valet intelligi Scriptura, per montes iusti quique et perfecti, eminentia virtutum sublimis et alia.*

<sup>233</sup> Выразителем такой теологии часто выступали у Златовласы. См. в *John. ev. IV, 7, 11* PL 122, 339A (Paris, 1972) (SC 180) 318. Остальные места перечислены там же в примеч. 3 на с. 319 (PL 122, 661A<sup>100</sup>; 690C<sup>1</sup>–690A<sup>1</sup>; SC 151, 268).

<sup>234</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 6, par. 37, lin. 138: *Beatis creatis montem tangit, cum intra irrationabilibus desideriis sublimis ad contemplationis eius se erigit; laboribus de Farda. Super extensionem partium Coenae confiteorur hominem car.* (Ed. E. MUKKAT, H. COSTELLO (1970) (CM 17–18) 33–811). Sermo 103 (CM 18) lin. 63: *Neque enim iam vita tua solitudo procuranda est sui muni speculatione.*

<sup>235</sup> Beda Ven. *In cant. 2, cap. 2, lin. 726*: *Congruunt autem et nomina montium mentibus eorum qui contemplationis caritatem oculis coedit aperire didicerunt eam dicitur, super montes Barba, Ambrosius Aemilianus. *Exp. in Apoc. 4, cap. 6, vers. 15, lin. 36*: *Parvum autem per montes et petras superiores virtutes intellegi, ad quorum suffragia veniente etiam iam iudex, qui dabit Ecclesiam confiteatur?**

<sup>236</sup> Beda Ven. *Libri quatuor in principibus Generis super ad naturam Israel et ecclesiam similitudo adnotatorum (sive Hesamorum)* (CPE 1344 / Ed. C. W. JOES (1967) (SL 118A)) Lib. 4, cap. 19, lin. 1239: *Sed et rante intellegimus spiritualis, quia Sederia flammis utitur, Sagar modum adhuc inebriationem bonorum opera, montes altitudinem virtutum designat, Idem in Marc. exp. 4, cap. 14, lin. 706: Et pulchre discipulis sacramenta sui corporis se sanguinis imbutos et hymne pise intransitum patrum commendamus in montem efficit Obstant ut typice designat nos per acceptionem sacramentorum suorum per quo opem nosse intercessionis ad aliam virtutum dona et caritatis sancti spiritus quibus in corde pervenerunt concedere debent; Idem. *Homeliam evangelii libri* in (CPE 1367 / Ed. D. HUNT (1955) (SL 122) 1–378) Lib. 1, hom. 24, lin. 260: *Exposita lectione Dominice transfigurationis ad novissima, fratres carissimi, consuetudinem memoretur et, si Domini gloriam videre delectat, transitus carnalibus desideriis subsumus in montem virtutum, Bern. Clarus. *Sermone de diversis* (Bernardi opera / Ed. J. LACURIO, H. M. ROSSA (1970) Vol. 6).**

мысли<sup>239</sup>; достойные мучки<sup>240</sup>; заслуги святых<sup>241</sup>; ангельские блажен-  
ства<sup>242</sup> и ангельские добродетели<sup>243</sup>, совершенство жизни<sup>244</sup> и учения<sup>245</sup>,  
целомудрие, смирение и воздержанность<sup>246</sup>; у Бернара Клервоского от-

73–406) Sermo 61, par. 1, vol. 6, 1, pag. 293, lin. 16: *Si ergo et nos volumus cum eo ascendere, ascendendum nobis est in montem virtutum de vallibus viciis; Idem. *Sermone in festivitate omnium sanctorum* (Bernardi opera / Ed. J. LACURIO, H. M. ROSSA (1968) Vol. 5, 327–370). Sermo 1, par. 6, vol. 5, pag. 331, lin. 4: *Quid est quod, priusquam docere incipimus, ascendit in montem, nisi quod in hoc ipso docuit accesse habere predicationes verbi Dei desideris animi et conversationis sancta ad sublimis tendere et virtutum consequere montem? Qualiter de Sancto Uicton (Job.). Serm. anse. 6, lin. 186. Itos igitur Harmon, id est origina qui fuit in Christo secundum plenitudinem, descendit in montem Sion, id est in eos qui sunt montem emendati virtutum, et Sion per contemplationem celestium, Bernardus de Riva (s. XI ex. — XII in.). *Sermone festivales* (Ed. E. MUKKAT, I. THAYER, R. DEMELENBERG (1986) (CM 64)). Sermo 62, lin. 29: *In primis igitur ascendendum nobis est de vallibus viciis in montem virtutum, Thomas de Chobham. Sermo 13, lin. 318* Sita debet esse in montibus virtutum cypitis, id est domus religiosorum, qui non possit abscondi cypitis super montem posit.**

<sup>239</sup> Beda Ven. *Homeliam evangelii 2, hom. 17, lin. 222*: *Et hic autem altitudo caritatis et dei cunctis montis sublimitatem preceptorum et donorum indicat celestium.*

<sup>240</sup> Beda Ven. *In Marc. exp. 1, cap. 3, lin. 1252*: *Montes ille in quo apostolos elegit Dominus altitudinem designat iusticie qui innotuit erat et quam predicationi hominibus.*

<sup>241</sup> Beda Ven. *In Luc. exp. 3, cap. 9, lin. 1514*: *In montem namque gradum et se transfigurandis ascendit et ascendit cum qui statum resurrectionis expectant qui regem in decore suo videre desiderant mente in excelsum habitare et continens precibus incumbere debent.*

<sup>242</sup> Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc. 4, cap. 6, vers. 14b, lin. 2*: *Quid hac loco per montes, nisi preceptoris dignitas intellegitur?*

<sup>243</sup> Rupertus Tuitensis. *Com. in Cant. 7, pag. 170, lin. 531*: *Fuge inquit dilecte mi et saltus huiusmodi similis sublimis capite et huiusmodi carorum effice non sapor me sed super montes virtutum super predicationis meritis struatur atque perfectiorum.*

<sup>244</sup> Bern. Clarus. *Serm. super Cant. 53, par. 8, vol. 1, pag. 101, lin. 5*: *Qui ergo factus ex aere, factus et sub lege est, procul dabit non solum montes, id est maiores sapientiam que beatitudines, sed etiam montes angelos descendendo transiit, qui quidem in compunctione superiorum, merito collum nomine designatur.*

<sup>245</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 30, par. 19, lin. 8: *Montes etiam passum sunt sublimis virtutis regionem.*

<sup>246</sup> Rupertus Tuitensis. *De sancta trinitate* 6, in Genesim VI, pag. 386, lin. 371: *Hic perfectio vite nostre sustinet et.*

<sup>247</sup> Greg. Magn. *In Reg. 6, cap. 114, lin. 2460*: *Montes excelsum perfumo est doctrine et operis.*

<sup>248</sup> Hermannus de Riva. *Sermo factus* 62, lin. 34: *De utile flagitiorum ascendat in montem omnia triplici continenda. membrorum, sensuum, cogitationum Godefridus (sive Irinebertus?) Admontensis. *Hom. Domin. 25, col. 175, lin. 41*: *Montes**

включенные понятия: любовь<sup>277</sup>, мир<sup>278</sup>, великая слава<sup>279</sup>, праведность<sup>280</sup>; миролюбие Божие<sup>281</sup>; созерцание<sup>282</sup>; царство великого багемства<sup>283</sup>. In taliam partem: народы<sup>284</sup>; гордыни<sup>285</sup> и гордыни<sup>286</sup>; возвысившиеся в воле

exaltata valde magna sunt caritatis et humanitatis; Philippus de Harveng. Com. in Cant. 3, col. 306, lin. 1. Mons est una dictio mores bonitatis prout est omnia integra patiens in quibus salvi spiritus id est montes se presentem digne magnificentiam plenam quibus tota se infundit tanta urbem angelis gratiae plenitudo et in his opatione et quodam sponte incomprehensibile celatudo.

<sup>277</sup> Bern. Clarius. *Libro de diligendo Deo* (Bernardi opera / Ed. J. Leclercq, H. M. Roskay (1963) Vol. 3: 119–154). Par. 27, vol. 3, pag. 142, lin. 5. Amor ius monti est, et mons Dei ecclesia.

<sup>278</sup> Bern. Clarius. *Sermones de diversis* 33, par. 2, vol. 6.1, pag. 223, lin. 3: Pius mores insignis pax in corde, pax in animo, pax ab iniquis hominibus, pax cum omnibus creaturis, pax ab ipso demonibus, pax cum Deo est pax non erit finis.

<sup>279</sup> Bern. Clarius. *Sermones de diversis* 33, par. 2, vol. 6.1, pag. 223, lin. 9: Nemoquid non etiam mons tibi videtur asperitatem glorie pondus supra modum in sublimitate?

<sup>280</sup> Bern. Clarius. *Serm. in Domini i. nomenbris*, sermo 5, par. 9, vol. 5, pag. 325, lin. 1. Illa ergo iustitia vestra, uocat mons est, recta est, pura est, quae firma est, et ut ita dicatur, etiam substantia est.

<sup>281</sup> Godefridus (dne lumbertus?) *Admontensis. Nov. Domini* 2, col. 27, lin. 5. Migne autem Dei misericordia est mons...

<sup>282</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 5, par. 36, lin. 22: Mons quippe est ipse nostra contemplatio in qua nos ascendimus, ut ad eo quasi ultra infirmitatem nostram osem ut deinde subleventur. *Ibid* 30, par. 19, lin. 1. Mons pariter nunc alius contemplationis interitus refectionis.

<sup>283</sup> Beda Uen. *Homiliarum evangelii* 1, hom. 24, lin. 72: Omnesque gloriam nate maiestatis in montem discipulos dicit ut discant ipse discant omnes qui hunc uideri debent non eam esse in hunc saeculi profecto sed in regno superne beatitudinis esse querendum.

<sup>284</sup> Paschasius Radbertus. *De benedict. Jacob et Moys* 2, lin. 1285: Quispropter necesse est ut propheta dicit et ipse se inuocat montes mentes et populi, ascendit singuli ad hunc ascensum quasi exaltatus est ualde et presentibus cunctis montibus in iactare ut reliqui etiam cum adoret et ei se subiungant humiles quoniam ipse est desiderium collum ascensionis et desiderium flumen quoniam imperis sunt de paradiso.

<sup>285</sup> Anonymus. *Commentarium in Iacobi* (CPL 1127a: Additamentum / Ed. J. F. Kelly (1974) (SZ 108C) 3–101). Cap. 4, lin. 332: Superfluum montis est in altitudinem superbiae in quam iudicium diaboli illi; Leo Magnus. *Tractatus septem et nonaginta* (CPL 1657 / Ed. A. Ciammicchi (1973) (SZ 131/138A)) Tract. 45, lin. 23: Vallis inique misericordiam humilitatis, montis et collis elationis indicat superbiae; Ambrosius Ruffinensis. *Sermo* 13, lin. 175: Est autem mons superbia in quo sedens ille qui omne sublime uidet et est rex super omnes filios superbie; Rupertus Tuitiacensis. *De sanctis uirginibus* 28, lin. Hieronymus, pag. 1641, lin. 2739. Metaphorice per montes superbiam peccantium per desertum destructionem a Deo signifiant.

ом<sup>287</sup>; власти еска сего<sup>288</sup>; царя и императоры<sup>289</sup>; кузальское царство<sup>290</sup>; царь Вавилона<sup>291</sup>; еретики<sup>292</sup>; леопоророк<sup>293</sup>; высочайшее<sup>294</sup>; подмине пророк именован Божие<sup>295</sup>. Все эти эсхатологические грацины так или

<sup>287</sup> Beda Uen. *An principium Genesis* 2, cap. 7, lin. 1636: Montes superbos quosque et in hunc seculi gloria se exaltantes significant. Item. Expositio in cantibus Abacac prophetiae (CPL 1354 / Ed. J. E. Hudson / ST 1970 (1973) 381–409), lin. 256: Montes superbos dicit, et de hunc saeculi ad regno uel sapientia uel diuitiis se exaltantes; Greg. Magn. *Mor. in Job* 33, par. 2, lin. 28: Illuc ergo beatus montes herbas fruit et omnes agri herbae iactant ibi, quia in superborum corda quibet malignis spiritibus tanto latius praecurrit, quanto et omne uirtus de superbia generatur. Petrus Damiani. *Sermo* 76, lin. 14: Montes scilicet superbi significant et elatos, Thomas de Chobham. *Sermo* 3, lin. 162: Ita, fides in paucis consistit, sed cum consistit per tribulationes et molestias crecit in amplexum et tunc apparet quanta sit, quia adeo magna est quod ipsa montes, id est sublimis et exaltata, id est reges et philosophos, transiit in mare, id est in humilitatem penitentie.

<sup>288</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 33, par. 24, lin. 2: Montes accipimus omnes elatos hunc saeculi, qui in corde suo altitudine terrena tormentum.

<sup>289</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 45, lin. 82: Hic alios montes dicit, hoc est aeterni potentiam; Greg. Magn. *Mor. in Job* 13, par. 36, lin. 6: Quid uero hoc loco montes aut hunc saeculi potentiam accipimus, qui per terram substantiam alium tormentum? Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc* 4, cap. 6, vers. 16, lin. 23: Superbi hunc saeculi potentiam appellant uocabulo mundi, Propheta indicat, dicens Super montes caliginem locum signum, exaltati uocem, locum tormentum, et ingreditur portus deserti, lobatus de Fonda. *Super est. part. Cant.* 67, lin. 89: Mons quippe magnus persecutionum potentia et rubus tyrannorum ad defendendum contra Christi...

<sup>290</sup> Ursacundus Innocentius. *Com. super cant. eccl.*, in cant. Habacuc, cap. 5, lin. 26: Sed et regibus et imperatoribus poteri capiti, quos uelut montes amplissimos eidem ualere fides dissolutus...

<sup>291</sup> Beda Uen. *Exp. in Abacac*, lin. 144: Mons uero de quo uirtutis idem macha canitur, regnum iudaeorum, ex quo ille uirtutis origines dicit, uelut intelligit.

<sup>292</sup> Ambrosius Autpertus. *Exp. in Apoc* 4, cap. 6, vers. 16, lin. 26: Quoniam enim alium per montem caliginem, aut regem Babyloniam uolunt designare, infidelitatem atque impietatem nebula cooperantur?

<sup>293</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 103, lin. 251: Spiritualiter autem montes hunc accipere debemus humilitatem et superbiam...

<sup>294</sup> Cassiod. *Exp. psalm.*, ps. 74, lin. 141: Omnesque, potentes homines tam diutina claritate conspicui, occiderunt, peccatores quibus adhuc lucem ueritatis abscidit, desertus montes, falsos peccatores hunc debemus aduertit, qui hunc montem, id est penitentiam ubi uisum locum, uiam uirtutis deserti sunt, sicut sunt omnes humilitas uel pauper.

<sup>295</sup> Greg. Magn. *Mor. in Job* 33, par. 1, lin. 47: Sed quia necesse est elationis nunc altitudine remanet, et ad diuina obsequia flexi humilitatis designatur, pro eo quod nunc desiderium antiqui hostis prout cognoscere ac perpetuo non desinit, recte hoc loco de beatus dicitur: hunc montes herbas fruit.

<sup>296</sup> Ursacundus Innocentius. *Com. super cant. eccl.*, in cant. Habacuc, cap. 5, lin. 35: Montes quoque altitudinem uirtutis nunc dabo exaltationem se aduersum scientiam



рема<sup>106</sup> алогистические (точнее, тавтологические) толкования горы встречаются, но довольно редко. Так, в толкованиях на книги больших и малых пророков<sup>107</sup>, предоставляющие наибольший материал для алогистических объяснений, места, в которых упоминаются горы, как правило, или не интересуют Ефрема, или толкуются в буквальном смысле<sup>108</sup>. В толковании на Исаию я видел лишь следующие алогистические (в некоторых случаях точнее было бы сказать «тавтологические») объяснения: гора дома Господня есть Гомгофа<sup>109</sup>; пророчество о горе себе исполнилось, когда Господь преградил на иерусалимской горе Свои Тело и Кровь<sup>110</sup>; «высота гор Ливанских знаменует славу Иерусалима»<sup>111</sup>, горами и холмами называются царства и укрепления языческие<sup>112</sup>. В книге книги пророчества Иеремии нет ни одного алогистического объяснения горы<sup>113</sup>; даже там, где горы на горах толкуются как прообразы апостолов, горам не придается никакого специального смысла<sup>114</sup>. В пророчестве Иезекииля Ефрем находит только одно алогистическое толкование горы<sup>115</sup>. В остальных пророческих книгах такой обнаружен лишь четыре экземпляра в переносном смысле: знаменитое место о казне, отсеченной от горы без рук, где гора знаменует святую Деву<sup>116</sup>, мысленная

<sup>106</sup> Понем всего «аручное» по русскому переводом с сирйского (Творения св. Ефрема Сиринка. Ч. 5 Изд. 5. (Сир. Песада, 1912); Ч. 6. Изд. 4 (Св. Троица. Сир. Бавра, 1901)).

<sup>107</sup> Т. 5. 317–520. Т. 6. 5–204.

<sup>108</sup> Например, Ис. 42, 11 (Т. 5. 415); Иер. 3, 6 (433).

<sup>109</sup> На Ис. 2, 2 (322).

<sup>110</sup> Ис. 25, 6 (375).

<sup>111</sup> Ис. 37, 24 (402).

<sup>112</sup> Ис. 61, 15 (412); Ис. 42, 15 (416).

<sup>113</sup> Для сравнения: алогистич. Орigena на Иеремью два алогистических толкования (4, 4 in Jer. 3, 6–11. Origenis Werke Bd. 3, 267<sup>10–11</sup>; 5, 3 in Jer. 3, 22–4, 1. Ibid. 338<sup>10–11</sup>), во фрагментах из книги — пять других (Fr. 11<sup>10</sup> in Jer. 17, 24–27. Origenis Werke Bd. 3, 202<sup>10</sup>; Fr. 41<sup>10–11</sup> in Jer. 18, 25–26. Ibid. 219<sup>10–11</sup>; Fr. 51 in Jer. 37, 17–18. Ibid. 224. Fr. 58 in Jer. 38, 23–24. Ibid. 226–227). При этом разноеобразие толкований впечатляет: горы — это диавол, гордость, возвышенные мыслы, святилище слово, Христос. Сколько же было вариантов в толках толкователей Орigena на Иеремью, не дошедших до нас? У Феодорита же, напротив, во всем протяжении обширного комментария на ту же книгу (PG 81. 406–805) нет, как и у Ефрема, ни одного алогистического объяснения, если не считать таковыми два толкования горы как символа пресвятыни чистоты (col. 749<sup>10</sup> и 780<sup>10</sup>).

<sup>114</sup> Иер. 16, 16 (Т. 5. 470).

<sup>115</sup> «И собору одам юм, и уиску в на горах Иерусалимских». Под мысленными горами Иерусалимскими разумется возвышенн. того, что первоначально в призыве всего сущего (На Ис. 34, 13. Т. 6. 41).

<sup>116</sup> Дак. 2, 45 (Т. 6. 55–56). Ср. сказанное в книге степей об истощенной жемчуге и литургической трапезе.

гора Господня предобразует Еммануила<sup>117</sup>; горы как будущие апостолы<sup>118</sup>; как князи самарийские, а в другом смысле — диавол и силы его<sup>119</sup>. Иная, в толкованиях св. Ефрема Сиринка на пророков или вовсе не имеет алогистических объяснений гор, или предшествует не более одного алогистического толкования на целую книгу. Исключение здесь составляет только книга Мисаи, в которой (в разных местах) имеется два противоположных объяснения образа горы. Все толкования, за исключением все той же книги Мисаи, выделены приблизительно в одном ключе: вертикальной направленности вверх. Господь — Св. Дух — мысленны — возвышенные мыслы.

До сих пор мы краем глаза в кругу пророческих книг — самых «благородных» для алогистических толкований. Если же мы перейдем к историческим книгам Ветхого Завета и к эпистолам св. Ефрема Сиринка, то обнаружим, что алогистическое толкование гор встречается редко. Так, в эпистоле всего Давидовых<sup>120</sup> я обнаружил только два «интереснейших» места, в которых с некоторой натяжкой можно видеть намеки на алогистию<sup>121</sup>. «Центральное» же образы гор, как, например, видение Моисея на Синае, остались без алогистического толкования. Таким образом, сирйскую экзегетическую традицию (по крайней мере, у иезуитских авторов в интерпретации образа горы) можно, по-видимому, считать умеренно-алогистической (а точнее, тавтологической) и близкой к толкованиям Феодорита Кирского.

Следовательно, антиохийские и сирйские авторы, которые лучше всего осваивали чувственный семитский менталитет и поэтическую образность (а тем самым, и библейский текст), или не знали, или использовали номинально, или прямо отрицали алогистические интерпретации, измышленные Оригеном и повторенные его последователями, не чукаясь, однако, умеренной тавтологической экзегезы. Следует также отметить и то, что антиохийцы были исполнимыми малозыбкой богословской линии, идущей от св. Иоанна Богослова, и то время как Ориген решительно выступил против экзегезы одного из самых видных представителей этого течения — св. Меанфия Сардиского.

\*\*\*

<sup>117</sup> Мис. 4, 1 (151).

<sup>118</sup> Иона. 3, 18 (119).

<sup>119</sup> Мис. 1, 4 (144).

<sup>120</sup> Т. 6. 205–449.

<sup>121</sup> «Видиши гору Исаи, и видиши землю Хавану. Сие изображает нам Пророков и земли, которые пригласение Еммануилово видети в образах, но не достигши до времени сего пригласения. » (На Втор. 33, 49 (445)). «Призвук народом на гору. Трубиши Апостолом и пророком призывающие народы из пропасти греха вознест на духовную гору» (На Втор. 33, 19 (447)).

Подведем предварительные итоги.

Широкое понятие аллегорических — и притом взаимноисключающих? — истолкований горы появляется впервые у Оригена, причем в равной мере при толковании как Ветхого (не только пророческих, но и исторических книг), так и Нового Заветов. Подобные толкования не встречаются у более ранних греческих (исключая Филона Александрийского) и латинских авторов (хотя некоторые из них — особенно св. Ипполит Римский — полагали специальными трактатами епископа Сиванского Писания), что лишний раз свидетельствует об искусственности большинства аллегорий Оригена. Позднейшие александрийские епископы и византийские, как и латинские авторы, не приносят ничего (или почти ничего) нового в тот перечень разбираемых в статье «горных образов», который «раз и навсегда» установил Ориген. По количеству аллегорических вариантов александрийской дидакалы остается непревзойденным мастером, в его последователи (среди которых особенно выделяются Кирилл Александрийский, Иероним, Августин и затем — уже, возможно, через посредство традиции — Григорий Двоеслов) просто черпают из обширного арсенала нужные им толкования, не ощущая их противоречивостью и очевидной избыточностью. Толкования Ефрема Сирина, представителя сирийской экзегетики, при сопоставлении с аллегориями Оригена показывают<sup>20</sup>, что аллегорические объяснения Оригена имели определенные основания в ассирийских пророческих книгах, поскольку Ефрем и Ориген разделяют (хотя и в разных масштабах) в принципе схожие интерпретации, берущие в качестве исходного «метафорического материала» естественный фактор высоты (во у Оригена весьма значительна и роль глубины). Однако Ориген настолько «использует» переносный смысл «по всем параметрам» (и количественно, и качественно), что его аллегория становится «вещью в себе», служащей явным-то явным целям. Антиохийские епископы, и прежде всего Феодорит Кирский и Иовинн Златоуст, экзегетическое наследие которых не уступает по широте охвата Писания творениям Оригена и Кирилла Александрийского, почти не используют предложенные Оригеном аллегорические толкования, сужая до минимума даже тот тесный круг, который ограничивались Ефрем Сирий и Феодор Монтезатский, предпочитая более «прозаическое» ж, естественно, историческое зрение объяснения. При этом епископ бл. Феодорит представляется нам наиболее «свободной», придающей типологическое толкование истинным образом пророческих книг только в самых необходимых и наиболее подходящих случаях. Отсутствие (за единичными исключениями) элево-

рей у Иовинна Златоуста и особенно у Феодорита Кирского нельзя объяснить иначе, как полное сознательное и намеренное противопоставление историческому методу.

Таким образом, из рассмотренного примера можно сделать вывод, что противостояние двух греческих (александрийской и антиохийской) экзегетических традиций, которые условно можно назвать «аллегорической» и «типологической», было ничуть не меньше, чем в богословии — историзма и монофизитства. Однако как развилась ситуация далее, после осуждения Вселенскими соборами обеих крайностей и продолжения в Византии (причем, за счет потери значительных территорий) этого богословского противостояния? Насколько оправданы утверждения, встречающиеся иногда в популярных патрологических курсах, что в результате византийская экзегеза пришла к такому же «аллегорическому синтезу» и, грубо говоря, стерла грань между александрийской и антиохийской традициями, как это наблюдалось в богословии?

Уже тот факт, что экзегеза оставалась вне рамок богословских споров, заставляет до конца конкретного анализа усомниться в столь однозначно положительном сужде. Полнобный ответ был бы возможен лишь в том случае, если бы экзегеза являлась совершенно обособленной сферой, никак не связанной с догматикой и общим предположением александрийского и антиохийского истолкований, как, впрочем, и полемические несоответствия. Тогда «равновесие» и совмещение разных герменевтических установок пророческих бы вполне естественно и безболезненно. Если же экзегеза была как-то связана с богословскими установками обеих школ, то совмещение различных структур вряд ли могло пройти безболезненно и органично, без соответствующих споров и принятием для конфликтующих сторон решения. Как же обстояло дело в реальности? Оборотимся к анализу савитогических теорий VI и последующих веков.

\*\*\*

Св. Максим Исповедник (VI—VII вв.) прямо упоминает на горы как на наиболее подходящий пример при определении аллегоризма Сиванского Писания в отличие от типологизма<sup>21</sup>. Что же скрывается, по Максиму, за этим образом? Это, во-первых, если использовать выражения Писания, всякое знание, надлежащееся против познания Божия, а от-

<sup>20</sup> При допущении, что Ефрем не был знаком с экзегетическими творениями Оригена и составил свои толкования независимо от них.

<sup>21</sup> «Ἀλλήγησις ὁμοῦ ἂν εἴη τῶν ὁρίων, ἀλλ' ὁρίων, ὅθεν, ὅθεν καὶ οὐθεν. Τραπέζην ἢ ἔσθ' ἂν εἴη τῶν ὁρίων, ἀλλ' ὁρίων, ἀλλ' ὁρίων καὶ οὐθεν. Τραπέζην ἢ ὁρίων ἢ οὐθεν ὁρίων ἀλλ' ὁρίων (Quaestiones et dubia (CPGS 7649, TLG 1892/607) / Ed. J. H. Dölger (Turnhout, 1983) (CChr Series Graeca 10) Sect. 1, 87).







кальматого толкования допускают и переносное понимание<sup>240</sup>. Но порой широта и пышность аллегорического объяснения. В «эксологической» речи Иисуса при описании богства в горы, не сойдя с креста, крохотки толкуются как «высота добродетелей»<sup>241</sup>. Притча о веревочной горе в море по мере означает в аллегорическом смысле следующее: «Гора есть в душевом смысле геральд уи, высказавшись и упорядочен»<sup>242</sup>. И, наконец, одна развернутая интерпретация при толковании цитаты из пророка (Ис. 40, 3–5) прямо игнорирует оригинал: «И всякая гора и холм», то есть противные силы и повеления, козачиные ныи аломачными с природою, поистине ослабили: и все сделавшись ровными, и кривое переменилось на прямое. Ибо Христос уподобил противные силы, которая здесь называемые горами и холмами, и оспарива природные воли побуждения к добру, которые евангелист назвал наполненными долинами»<sup>243</sup>. Последняя аллегория не случайна у Феофилакта, ибо хотя обнаружение источников интерпретаций этого фрагмента требует специальных исследований, цитата из Оригена (по катенам) видна невооруженным глазом<sup>244</sup>.

Евфимий Зигабен прямо объявляет — в рамках сложившейся в средние века четырехчленной эстетической системы — в предисловии к «Толковой Псалтири»<sup>245</sup> аллегорический метод языковой составляющей и необходимой частью толкований: «Не все места в псалмах будут последоваться нами одним каким способом, то есть на основании, полагая, только одной истинности [т.е. букв. смысла], или только как пророческие, или же согласно (например) с законами аллегории, или наконец сообразно с учением ирреальным, но часто при изъяснении одного и того же места будут применены к делу многие и различные способы»<sup>246</sup>. Следствием такой установки является весьма многозначный спектр семантического поля образы горы, сопровождаемый обычно (по образу катен) указанием автора того или иного толкования. Итак, горы в Псалтири — это высота добродетелей<sup>247</sup> или правых богословских догма-

тов<sup>248</sup>, небес<sup>249</sup>, архангелов<sup>250</sup>, пророков<sup>251</sup>, апостолов<sup>252</sup>, подвижников и святых<sup>253</sup>, церквей<sup>254</sup>, врагов церкви<sup>255</sup>, демонов<sup>256</sup>, народов под властью дьявола или церкви<sup>257</sup>, царей и правителей<sup>258</sup>. Как видим, благодаря совокупности толкований разных авторов набор значений приближается, за немногими исключениями, к обозначенному Оригеном. Самое удивительное, однако, заключается в другом. Выше (в самом начале статьи, когда речь шла об Оригене) сторонники аллегорической эстетики могли бы поспорить в оправдание большого количества канонически-канонических толкований Оригена сослаться на то, что образы взяты из разных книг Писания (хотя Ориген рассматривал все Писание как единое целое). В данном случае «оправданием» могло бы служить то, что подлимы написаны разными авторами и, следовательно, одноконные образы допускают разные интерпретации. Однако Зигабен, утверждая в предисловии, что все книги псалмов написаны Давидом, и не разными лицами<sup>259</sup>, не знает себе вразум, как мог один и тот же автор подразумевать под образом гор столь различные смыслы. Порой Зигабен прямо замечает, что тот или иной стих «Василий и Златоуст» или «Феодор и Феодорит» «не исключают в переносном и истинном смысле, однако это не мешает тут же или чуть ниже привести и переносное аллегорическое изъяснение»<sup>260</sup>. Часто в приведенных примерах приводятся сразу буквальное и несколько аллегорических изъяснений. Буквальное географическое толкование, осмысленное с указанием на особенности еврейского языка (употребление множественного числа вместо единственного), соседствует иногда с аллегорическим объяснением, никак с первым не связанным<sup>261</sup>. Издается же систематически дополненное в примечаниях по катенам аллегорический смысл — иногда даже прямо противоречащий объяснению

<sup>240</sup> Т. 1, 143 (Пс. 33, 3).

<sup>241</sup> Т. 1, 463 (Пс. 75, 5).

<sup>242</sup> Т. 1, 433 (Пс. 71, 3).

<sup>243</sup> Т. 2, 54 (Пс. 86, 2), 122 (Пс. 97, 3).

<sup>244</sup> Т. 2, 54 (Пс. 86, 2) (толкование «Феодорита и Кирилла»).

<sup>245</sup> Т. 1, 418 (Пс. 71, 16).

<sup>246</sup> Т. 1, 292 (Пс. 47, 2), 295 (Пс. 47, 12), 399 (Пс. 67, 16); Т. 2, 127 (Пс. 98, 9).

<sup>247</sup> Т. 1, 399 (Пс. 67, 17).

<sup>248</sup> Т. 1, 98 (Пс. 17, 3), 284–285 (Пс. 45, 4), 459 (Пс. 74, 7); Т. 2, 116 (Пс. 96, 5).

<sup>249</sup> Т. 1, 293 (Пс. 47, 3).

<sup>250</sup> Т. 1, 433 (Пс. 71, 3).

<sup>251</sup> «Некоторые же толкования утверждают, — с ними и я согласен, — что, например, все псалмы написаны Давидом, равно как и покаяние, названный каноник Моисей, не только принадлежит —» (Т. 1, 6).

<sup>252</sup> Например, т. 1, с. 284 (Пс. 45, 1–4), 459 (Пс. 74, 7).

<sup>253</sup> Например, т. 1, с. 282–293 (Пс. 47, 3).

<sup>240</sup> «Итак, и ты войди на гору златоуст, где сидит Господь» (С. 92 [Мф. 9])

<sup>241</sup> С. 141 (Мф. 24).

<sup>242</sup> С. 237 (Мф. 18).

<sup>243</sup> С. 293 (Лк. 3).

<sup>244</sup> Например, эпиграф со стихом, заключенным как псалом та Иисуса и Петра, где Феофилакт (С. 103) повторяет Оригена (Origenes Werke. Bd XII/3/L. P. 159, Fr. 373). Ср. еще толкование пяти хлебов и двух рыб в аллегорическом духе (С. 208–209).

<sup>245</sup> Толкование псалтири Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъяснения по свято-отеческим толкованиям. [Т. 1–2] / Перев. с греч. (Юлия, 1882) (в разрезе).

<sup>246</sup> Т. 1, 54.

<sup>247</sup> Т. 1, 143 (Пс. 33, 3).

эксегеза<sup>246</sup> — там, где он опущен Зигабеном<sup>247</sup>, включая, кроме Зигабеном<sup>248</sup> и катенами, и аналитические объяснения «бесмысленного толкования»<sup>249</sup>. Эти дополнения комментаторов не столько расширяют семантическое поле, к которому трудно уже что-то добавить, сколько делают почти что обязательным постоянное присутствие аллегорического объяснения.

\*\*\*

Итак, можно ли считать, основываясь на единичных толкованиях (например, диакона Симеонодора и Ионы Дамаскина) или широко распространенных катенах и составленных из их дуге композициях (в частности, Феофилакта Богословского и Евфимия Зигабена), что поздняя (доновосточная) византийская эсхеза достигла наконец «синтеза» двух взаимноисключающих (или, под другим углом зрения, взаимодоволяющихся) традиций — антиохийской и александрийской?

При ответе на этот вопрос следует учесть следующие соображения. Во-первых, эта эсхеза была компиляцией — несамостоятельной или частичноправильной, не столь уж новой.

Во-вторых, уровень аллегорической эсхезы, следовательно и отдельные аллегорические толкования, присутствовали в ней — в отличие от антиохийской традиции — как обязательный «структурный» элемент. О том, что этот элемент стал привычным и проник даже в среду светской литературы, говорит пример такого учебного-школьного текста (эпохонистора), как *Анаксис Лески* (XI в.), использующего в своих стихах в качестве клише некоторые из отмеченных выше святоотеческих аллегорических интерпретаций гор<sup>250</sup>. Проследить источник этих образов легко не только из нашего предыдущего анализа, но и из собственных эсхезетических сочинений Пелла. Так, в толковании на книгу Псалм Песней — самое «апокалипсическое» произведение Ветхого Завета в символе множества аллегорических интерпретаций — ученый приводит сле-

<sup>246</sup> Например, слова Феофила, что пророк беседует с безумными словами, используют прием ораторского опровержения, предположения Зигабеном, катенала доказательное толкование Исаии, по которому горы — это пророки (Г 2: 222, примеч. 1 к Пс. 113, 6). Ср.: т. 2: 336, примеч. 1 (Пс. 133, 3).

<sup>247</sup> Случаев такая множественно. См., например, т. 1, 381 (примеч. 1), т. 2, 107 (примеч. 1), 153–154 (примеч. 2), 161 (примеч. 2), 386 (примеч. 1 к Пс. 143, 5) и т. п.

<sup>248</sup> Например, т. 2, 116 (Пс. 9, 5).

<sup>249</sup> Например, т. 2, 107 (примеч. 1).

<sup>250</sup> *Ἰστορικὸς λόγος καθ' ὅσον καὶ ἀπὸ τῆς τῆς αἰωνίου τῆς ἡμέρας τῆς ἡμέρας τοῦ ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς* (Michaelis Psalms recitata / Ed. L. G. Wittenberg (Stuttgart: Teubner, 1992) TLG 2780.015. Poeta 2, 489–490). *ὅρα ὅσον ἡμεῖς ἡμεῖς, ὅσον τῶν ἡμεῖς ἡμεῖς* (Poeta 34, 593).

дана собственное изъяснение, а затем объяснение трех отцов (Протория Несского, Иуды и Махтана)<sup>251</sup>. Толкования Пелла лежат в привычном каноническом русле<sup>252</sup>, однако обрабатывает внимание, с какой легкостью и виртуозностью он совмещает противоположные толкования (пророка и беси<sup>253</sup>; змея зери и возмущенные души<sup>254</sup>).

В-третьих, многие авторы (в том числе и еретики) фигурировали в катенах анонимно или под чуждым именем, так что в них проник «экзотризм» и даже был приписан к святым отцам гудей и одновременно привнесены греческой языческой философии. Филон Александрийский, поэтому вряд ли подобного рода сводку можно безоговорочно признать «святоотеческой».

В-четвертых, единая тенденция того или иного толкования, будучи рождающейся на множестве фрагментов с большими пропусками, просто переставала существовать.

Если такого рода эретицизм можно назвать — если не с оговоркой, то хотя бы со средневековой точки зрения — «синтезом» и живым органическим единством, то поздняя византийская эсхеза, конечно же, была таковой. При другом ответе неизбежно следует отрицательный вывод.

Вернемся теперь к ответу на вопрос, вынесенному в заглавие статьи. Является ли аллегорическая эсхеза — в том виде, в каком она сложилась у Оригена и была воспринята византийской традицией (за исключением антиохийских авторов) — логическим приемом<sup>255</sup>? Несомненно, да. Но допустима ли при эсхезе Священного Писания столь несовершенная палитра, в которой означены — то в одном, то в разных местах полотно — все краски: палитра, замещающая поэзию священных текстов другой, так сказать, «искусственно-интеллектуальной» поэзией? Эсхеза, в которой один и тот же образ может означать все, что угодно, — от ада до рая (далеко ли отсюда до «эпохонистов»?), и проблема «реставрации брака» (С. Лисона) даже не ставится? Если читателя полагает, что эсхеза Писания не должна иметь никаких «кантологических», объективных корней и зависит исключительно от фантазии

<sup>251</sup> Иные в пользу русских переводов прим. Амероски по PG 122: 537–666 (Миссиа Пелла, Богословские сочинения / Пер. архим. Амероски [Погодина] (СПб., 1996) 122–367).

<sup>252</sup> Например, «Синергизм горы» (с. 197–198), вода из источника (с. 199), извержение из ноздри Христовых — очевидно, исходя из распространенной в Византии символика огня как вещества, используется при горении.

<sup>253</sup> С. 145.

<sup>254</sup> С. 267.

<sup>255</sup> Мы не касались здесь проблемы, свирепелось ли, именно поэтической стороной, что-то еще из оригеновской аллегорей.

и пристрастий или терминистической системы и языка толкователя (иные слова, если читатель одобрит аристотелевскую установку, что толкование Священного Писания есть самоцельное, а не чертовое дело какого-нибудь перушного, отвлекаясь при этом от аристотелевских же требований филологической и исторической «достоверности»), то должно признать отсутствие границ у такого рода эсхатологии вполне закономерным. Если же читатель считает интерпретацию Священного Писания делом не только личным, но и церковным, нуждающимся в соборном разуме, то он, по-видимому, согласится, что даже немыслимая иммерсионность — не говоря уже о претендующей на нечто большее — должна иметь свои четкие границы и в любом случае не смешиваться с эсхатологией нормального Предания. Вопросы же, что из себя все-таки представляет последняя (и существует ли она вообще как нечто цельное) и насколько пооптимальная интерпретация эвангелия от догматических установок эсхатологии, остаются открытыми.

\*\*\*

Завершить статью и кратко проверить наши выводы уместно, обратившись в первом и очень поверхностном приближении к неслетанной литературе (XIV—XV вв.), кульминационной для Византии, и к литургическим произведениям<sup>269</sup>.

Как уже было сказано, ислысты уделяли мало внимания эсхатологии Священного Писания как таковой. Кроме того, значительный пласт этой литературы не издан. По этой причине рассмотрение самого позднего пласта святоотеческих творений вряд ли может что-то изменить в формулированных выше выводах, вытекающих из анализа специальных эсхатологических сочинений. Все же в ретроспекцию можно было бы предположить, что если у неслетаных авторов и встречается образы гор, то толкования будут лежать в уже привычном эвангельском русле. Однако такое предположение, тем не менее, не подтверждается.

Из авторов ислыстского круга я выбрал *Матфея Кантакюзина*<sup>270</sup> и св. Григория Паламу. Первый в толковании на Псалм Псалм<sup>271</sup> воспользуется — несмотря на уже сложившуюся традицию эсхатологических толкований — минимумом<sup>272</sup> самых распространенных объяснений. Горы для

<sup>269</sup> Византизм заслуживала бы также и православная иконография, в которой горы, ставшие позднее простым архитектурным фоном, по-видимому, персонализировали некую божественную природу.

<sup>270</sup> См. о нем: PLP 5, № 10683; D. Simeon. *Matthaios Savvakios* // DS 10 (1980) 802–804.

<sup>271</sup> Здесь я снова пользуюсь перенесенным архаизмом: Амвросий (Миссия Писала, Богословские сочинения... 283–376), выполненный по PG 152: 997–1004.

<sup>272</sup> В одном месте автор просто ограничивается «символической» (из с. 361 о горе Кармел).

него символизируют «суровость и возвышенность греха»<sup>273</sup>, а «горы стремления» — «высоту и трудность исследования их и глубины (простоты) и недоступности их»<sup>274</sup>. При этом Кантакюзин, в отличие от Писала, не сомневается одновременно разных толкований. Кроме того, как замечает в предисловии переводчик<sup>275</sup>, толкование Кантакюзина представляет ту особенность, что в начале и конце он придерживается обычных объяснений, во в средней части «переходит к толкованию»<sup>276</sup>. Псалм Псалм как пророческого вознесения о Пресвятой Деве Марии. Именно с этим связаны еще одна интерпретация «горы смирения» как Девы Марии<sup>277</sup>.

Анализ творений Паламы и литургических произведений связан с двумя трудностями: большим объемом их и отсутствием (за исключением небольшого извлечения заповедей блаженства) эсхатологических сочинений. Поэтому я пошел по пути, казавшемуся наиболее естественным. Закономерно предполагать, что в первую очередь образы гор должны встретиться в текстах, посвященных двум двенадцатым праздникам, события которых непосредственно связаны с горами, — а именно, праздникам Преображения и Вознесения. Этот путь тем более выгоден, что у Паламы есть собрание проповедей, разлуженных по богослужебному кругу<sup>278</sup>.

В двух гомилиях св. Григория Паламы на Вознесение нет ни одного аллегорического толкования горы<sup>279</sup>. В двух же проповедей на Преображение<sup>280</sup> имеется только одно место, могущее быть осмысленным в аллегорическом толковании лишь с некоторой натяжкой: «...которые [плотники] Слово сием возвели на высокую гору, т. е. — выше истинности нашего естества, поскольку и ради сего Бог являет Себя на горе, — как это объяснит некто, — частично Сам снисходя со Своей высоты, частично же нас возводя из состояния нашей дуготерпеливости, дабы легче Он стал доступен для содвигного естества, и то насколько возможно постичь Того, Кто непостижим»<sup>281</sup>. При этом нельзя сказать, что бы Палама вообще била чуждым аллегорическое толкование как тако-

<sup>273</sup> С. 305.

<sup>274</sup> С. 376.

<sup>275</sup> С. 281.

<sup>276</sup> По мнению Ф. Амвросия, «увлажнению» в православии богословие.

<sup>277</sup> С. 325.

<sup>278</sup> Гомилии св. Григория Паламы в греческом оригинале изданы все вместе в новой серии греческого «Добротолюбия» (в PG) только лишь две трети общего объема текстов), готовится критическое издание.

<sup>279</sup> Омысли 21 и 22 во русском переводе архим. Амвросия Паламы (Св. Григорий Палама, Беседы. Т. 1 (Репр. М., 1994) 215–230). Греч. текст в PG 151: 276–296.

<sup>280</sup> Омысли 34 и 35 Ф. Там же, Т. 2 (Репр. М., 1994) 85–101. PG 151: 426–444.

<sup>281</sup> С. 87.

ым. Например, скомканну, на которую забрала Засей, в одной из гимний Фессалоникийский святитель толкует как подвигам закона и мусейских обычаев<sup>201</sup>.

В литургических текстах<sup>202</sup> также почти несомненно аллюзорический толкований<sup>203</sup>, хотя разнообразность формирования их и поэтический характер, казалось, должны были бы способствовать наличию подобного рода образов. Так, в текстах Преображения<sup>204</sup> я нашел всего лишь один намек на интерпретацию гор как добродетелей<sup>205</sup>, несмотря на многочисленные упоминания о горе, обширные цитаты из пророков<sup>206</sup> и аллюгорическую интерпретацию трех учеников как символов Троицы<sup>207</sup>. Современные издатели иконы, чувствую, по-видимому, некоторый недостаток аллюгорической интерпретации, добавили ее в послесловии, прощая, однако, несомненное чувство тайны и воспользовавшись иносказанием Феодорита (высота горы означает возвышенность духа над земными привязанностями, необходимость двух подвигов — богочеловечия и труда, в таковом необходимости уединения и безмолвия)<sup>208</sup>, сославшись с приведенным у Григория Паламы. В более широком кругу литургических текстов, относящихся к Вознесению<sup>209</sup>, несмотря на частые упоминания гор и соответствующее паремия, я снова обнаружил только одно переносное (типологическое) толкование горы среди гимнов

<sup>201</sup> Омикия 62, 7 по изд. Софокла Иконома // Там же: Т. 3 (Petr M., 1994) 224, стр. 225.

<sup>202</sup> Исходя из их современного состояния из отсутствием критической публикации.

<sup>203</sup> Необходимо, однако, указать на развитие в поздней Византии — после исторической символ сатанинских действий, основанной с возмущением и развитием литургии, начал заниматься или каталась не соответствующим «новозаветному» истинному восприятию — аллюгорическим толкованием самой литургии. Эти толкования разрабатывались в полном соответствии с проекциями митрополитской экумены Симона Паскаля. Обзор текстов см.: В. Локетт, Les symboles byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVIe siècle // *Archives de l'Orient Chrétien* 9 (Paris, 1966).

<sup>204</sup> Служба 9 августа.

<sup>205</sup> «На горе вышде преобрание, Сие, ащебыхъ имея ученики, преданно обшати есь, посуду, аще вышде добродетелей обшати: а Божествомъ слову сподобитъ» (на великой вечерне стихиры святого, глаго 4, Косма менила, стихира 4).

<sup>206</sup> См., например, китефоны на литургии.

<sup>207</sup> На летних стихирах святым, стих 2, стихира 2.

<sup>208</sup> Менила, Август 4. 1 (Изд. Моск. Патриархат, 1999) 176.

<sup>209</sup> Царств Троицы. Шестая седмица по Пасхе от среды (преславною) до утра субботы.

Богородицы<sup>210</sup>. Такой же гимн имеется и в других местах Царств Троицы<sup>211</sup>.

Проверку полученных выше выводов о литургических контекстах «горы» существенно облегчает наличие электронного варианта антифоновного перевода Псалтири Троицы, выполненного монахиней Марией и архим. (ныне еп.) Каликстом (Узоров)<sup>212</sup>. Текст Псалтири Троицы, насколько можно предположить, не претерпевал, как и Царств Троицы и Октоиха, сильных изменений в гречко-славянской традиции по крайней мере с XIII века<sup>213</sup>.

Тексты Псалтири Троицы (за исключением ветхозаветных и новозаветных чтений), в которых упоминается слово «гора», можно распределить на следующие группы.

1) Пророки (пророческие стихи из Ветхого Завета, в основном из Псалтири), которые следовало бы приравнять к парамийным чтением. В них имеются: одно буквальное значение<sup>214</sup>, одно типологическое («возвзоид очю мюи в горы, отсюдуи ариндет помощь мюи») и, одно бу-

<sup>210</sup> Канон утра четверга, богородичен по шестой песни: «Кутину ту возвышину, и гору, и воздну одушину, и дери небесну достояю славим Марию славну, вносимых похвалю».

<sup>211</sup> См. утра субботы святой седмицы по Пасхе, явасе 4 песни: «На горы приносимых, Слове, пророк, явасе Богородицы, котна коллелитна, богоявасе усмотру...».

<sup>212</sup> Mother Mary and Kalistos Ware (translators). «The Lenten Triodion. Некоторые разные службы переведены с сохранениями. Слова значительная часть — отсутствие канона Андрея Критского. Текст доступен на сайте <http://www.orthodox.org.uk/alpha/beta/triodion/>. Поиск выполнялся по слову «гора» с дальнейшей проверкой по славянской текстуре и в трудных случаях по переводу. В стихире на стиховне утраи сродо 4 ека, в трет. псалтирии стоит слово «Фавор», так что перевод полагается в этом единственном случае некорректным (слав. «фавор» — «гора»).

<sup>213</sup> Серия послеполночальных текстов с греческими печатными изданиями и древнеславянскими рукописями происходит по реконструкции 1917 г. в ходе работы Сергиевской комиссии по исправлению богослужебных книг: Самые серьезные расхождения (иногда сохранившиеся в старине иконы, пророки, в нем в виду лишь славянской «несогласной» текст) между всеми тремя изданиями обнаружались лишь в годовых менилах (ограничи из-за славянского литургического творчества, но во многом и благодаря сличению в русской традиции тексты, утраченных в печатных греческих изданиях). Подробнее см.: А. Г. Князев, А. А. Пастухов, История церковнославянского языка в России. Книга XIX — XX в. (М., 2000) (главы 3 и 8.11). Об ориентации древнеславянских списков в основе на славянские рукописи см., например: Н. Н. Золотская, Киприан списки на Руси в XVII в. // *Византизм и славянское православие* (Москва, 2000) № 3: 162–167.

<sup>214</sup> Втор. 5 ека, ветх. стих.

<sup>215</sup> Четв. Кант, ветх. стих.



Этот пласт литературы остался практически неискусанным в рамках настоящей статьи — как из-за отсутствия в нем систематичных эстетических суждений, так и по техническим причинам (эти авторы не включены в TLG). Однако вряд ли ответ следует искать в данном направлении — во-первых потому, что неясно была ли прозрачно известна вся святоотеческая литература; во-вторых, некоторым авторам-искателям, популярным в монашеской среде, вовсе не был чужд аллегоризм<sup>47</sup>. Так, переносные толкования свято используются при *Вильом Аккурсом* в толковании на Псалм Псалм<sup>48</sup>, хотя этот комментарий в силу своей изобретности и трудности языка не получил широкого распространения. Преп. *Исидор Пелусиот*, испытавший ослепное влияние св. Ионы Зилотуса, толкует эсхатологическое «бегство в горы» с кровля, в котором константинопольский патриарх не находит никакой аллюзии<sup>49</sup>, как высосу нравственной жизни и благочестия<sup>50</sup>. Впрочем, проблемы наличия аллегорических толкований в эстетической литературе остаются открытой.

\*\*\*

Итак, был ли заметившийся переход от «аллегорической» эзегезы к «типологической» в Византии накануне ее гибели догматическим синтезом или возвратом (тавтономией) к первичной «патристической» традиции<sup>51</sup>? Полностью ответить в первом случае нельзя почти полное (но все же не окончательное) отсутствие аллегорического элемента как необходимого аспекта синтеза, во втором — слишком большой временной промежуток (приблизительно восемь веков). Кроме того, говорить о синтезе можно было бы лишь при наличии специальных толкований на Священное Писание, в которых проявился бы тот или иной ме-

<sup>47</sup> Достаточно вспомнить о популярности оригенизма в монашеской среде вплоть IV—VI вв. Развитие латин Проклуса Галльского шарлатанства, в частности, и в оригенистских монастырях (DORVILLE, *Apres sur l'histoire des chaînes exégétiques...*, 164).

<sup>48</sup> *См.* 354 in *См.* 2, 8. *CPGS* 6051. *Ni d'Avoué. Commentaire sur le Cantique des Cantiques* / Ed. M.-O. Quénec (Paris, 1994) (SC 403) 270<sup>1-2</sup>.

<sup>49</sup> *Нот.* 76, 1 in *Ab.* 24, 16-18. *PG* 58. 694. *CPGS* 4424. Рус. пер.: Творения... Т. 7. Кн. 2. 162.

<sup>50</sup> *Письмо 118 Хризостому* // Преп. Исидор Пелусиот, Писма. Т. 1 (М., 1899) (переклад М., 2000) 97. *CPGS* 5557.

<sup>51</sup> Это предположение не столь неопорно, как может показаться на первый взгляд. Уже в «константинопольский» период развития католицизма (IX—XII вв.) последние включают в себя толкования Феодорита Кирского и Давида Тарсского, так что Г. Дорвилла пишет: «L'oeu ren ainsi orrène à la première période paléochristienne des chaînes une seconde période d'inspiration plus antiochienne» (DORVILLE, *Apres sur l'histoire des chaînes exégétiques...*, 163).

ход с необъяснимой ясностью. Сказан ли как-то феномен отхода от аллюризм с использованием старым и современным богословской системы, в которой оригенистской философии и авторитетом не было места?

Канон бы ни были ответы на эти вопросы, поставленные выше проблема, что же представляется из себя эстетика церковного (святоотеческого, иерархического и, возможно, догматического) Предания, приобретающего значение на литературу последнего столетия существования Византизма особую остроту<sup>52</sup>.

## SUMMARY

A. Dumev

### ON THE LIMITS OF THE POETICAL ALLEGORY IN THE EXEGESIS: CASE STUDY OF THE MOUNTAIN IMAGINERY IN ORIGEN AND IN THE PATRISTIC TRADITION

Многообразие и часто взаимоисключающие толкования образа горы в Священном Писании, отсутствующие у Филона Александрийского и ранних (II—III вв.) греческих и латинских авторов, впервые были введены в эзегетическую традицию Оригеном. Толкования Оригена оказали исключительное влияние на александрийцев и западныхцев (IV—V вв.), а также на всю латинскую традицию, включая с Амвросием Медиоланского и до Фомы Аквинского. Литургические и сирииды (IV—V вв.), напротив, были склонны минимизировать или вообще опустить аллегорические толкования. В период VI—XIII вв. у византийских авторов наблюдается равновесие между аллегорией и типологией, объяснимое, скорее, мистическим соединением разных толкований под единым углом, чем сознательное проведение синтеза. У позднейших монашеских авторов и в богослужебной византийской традиции, как показывает предварительный анализ, наблюдается, тем не менее, отход от аллюризма и преобладание буквальных словотолкований и типологических толкований. В связи с этим возникает вопрос, можно ли говорить, что византийская эзегеза развивалась в окончательно разработанную и цельную систему, или этот процесс остался незавершенным. Множество проблем рождает также вопрос о наличии или отсутствии связи эзегетизма с богословием и догматикой.

<sup>52</sup> В свете сказанного вполне естественно сочиненный святым Феофаном Затворником представляет определенный интерес, но вряд ли было бы уместно обращаться в настоящей статье к этой отдельной теме.





ситуации. Единственное исключение, которое мы сознательно допускаем, — это Дура-Европос. Причиной тому следующие: Дура-Европос сравнительно недолго находилась под властью Рима. Падение из дома христианской общины дает точную дату — 252 г. н.э., что предполагает существование здесь христианской общины в течение долгого времени до этого (завоев города произошёл в 192 г.). Таким образом, есть все основания полагать, что проникновение этого вероучения имело место в парфянский период.

При анализе археологических памятников, связанных с христианством на Востоке, необходимо иметь в виду некоторые достаточно важные обстоятельства. Нисколько можно судить, таких археологических памятников не очень много. С одной стороны, это объясняется неадекватной исследованностью этих территорий. Но имеется еще одно обстоятельство, которое необходимо учитывать. Мы знаем в виду целенаправленное уничтожение памятников христианства в некоторых районах Востока. При этом речь идет не о периоде непосредственно после арабского завоевания, а о много более поздних временах. Каким образом это происходило, лучше всего видно на примере района Северной Месопотамии. Этот район охватывает сегодня восточную часть Турции, северную часть Ирака и северо-восточные провинции Ирана (Западный Азербайджан и Курдистан). В древности и раннем средневековье здесь располагались важнейшие центры восточного христианства, такие, например, как Эдесса и Нисибис, не считая многих других, менее известных.

Наиболее показательный пример — Эдесса. Этот город был совершенно Антиохия в качестве важнейшего центра сирийского христианства и, несомненно, крупнейшим христианским городом Месопотамии. История христианской Эдессы отражена в большом числе источников, включая и те, очень многочисленные, которые были созданы в самом городе. История перпетуи Нисуса Христа с местным царем Абагаром, возникшая в Эдессе, была одной из самых популярных сюжетов как на Востоке, так и на Западе христианского мира, хотя уже очень рано была признана апокрифической. Здесь действовали многие самые выдающиеся деятели христианства на Востоке, начиная с Вардана.

Существенное здание, предназначавшееся для христианского культа, зафиксировано в очень раннее время. Знаменитая «Эдесская хроника» под 202 г. н.э. сообщает о разрушении христианской церкви во время наводнения на реке Дибес<sup>1</sup>. Позднее в городе и за пределами городских стен было построено большое число храмов: церкви апостола Фомы, апостола Адди, двенадцати апостолов (называемая также Но-

вой или Большой церковью), мученика Барлаха, Спасителя (называемая также Старой церковью), исповедников, Креста (воздвиг известная как церковь св. Феофора), св. Карнака, св. Домения (ранее называемая церковью Даниила), св. Ефрема, сорочка мучеников, мученика Георгия, св. Софии, Иоанна Крестителя, Митана Араманга, Дева Марин, св. Сергия, св. Стефана и т. д., а в окрестностях было создано несколько монастырей: Абагара, св. Варвары, Варсама, св. Космы, Иохана из Нафзата, Бет Пурко, исповедников, св. Ефрема, Иоанна Богослова, Богородицы, персидский монастырь, восточный монастырь, св. Сергия, Картия и т. д. Вокруг города имелись, естественно, обширные христианские некрополи, в состав которых входили и мартырии<sup>2</sup>. Некоторые из церквей Эдессы славятся своей красотой и великолепием. Кафедральный собор Эдессы ряд арабских авторов называл одним из чудес света<sup>3</sup>.

В современном туристском городе Урфа не осталось, однако, практически никаких следов христианских сакральных построек. Лишь в предлах древнего некрополя зафиксировано несколько скланных гробниц с вырезанными греческими или сирийскими надписями христианского содержания и, иногда, изображением креста<sup>4</sup>.

История Эдессы в средневековье и новое время дает достаточно ясное объяснение этому феномену. Отчасти причиной ему были конфликты внутри христианства. Бардасем, например, активно боролся с иконопочитателями и маронитами. Позднее разжигавшаяся ортодоксия в свою очередь сражалась с бердеситами, ариями, манихеями. После великих христианских споров IV в. в городе присутствовали общины всех направлений: монофизиты, халкедоняне и несториане. Позднее, когда город уже оказался в руках арабов, несториане постепенно сошли со сцены, но монофизиты не утратили своей открытости и борьбе между монофизитами и ортодоксальными христианами (халкедонитами, мелкитами) добавлялись и почти непрерывные споры внутри монофизитов: между сирийскими иоаннитами и арийцами. Наконец, после захвата Эдессы крестоносцами (во время первого крестового похода) в игру вступило и католическое духовенство.

Все эти конфликты, естественно, ослабляли христиан, но мало сказывались на сохранности памятников христианского культа, которые, как правило, не разрушались, а переходили из рук в руки. После прихода арабов некоторые из церквей были разрушены и на их месте были построены мечети. Первая из построенных арабами мечетей была возведена на месте церкви Иоанна Богослова и Богородицы<sup>5</sup>. Однако,

<sup>1</sup> Подробнее см.: J. B. Segal, *Edessa, the Blessed City* (Oxford, 1970).

<sup>2</sup> Segal, *Edessa*, 213.

<sup>3</sup> *Ibid.* 264.

<sup>4</sup> *Ibid.* 213.

<sup>5</sup> Эдесская хроника / Пер. Н. В. Пугаченко // Н. В. Пугаченко, Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы (СПб., 2000) 468.

масштабы разрушений были, в общем, незначительны. Ряд разрушенных церквей был восстановлен. Решительные изменения произошли только после того, как мусульмане вернули себе Эзесу от крестоносцев. Население города (включая христиан) приветствовало возвращение мусульманских властителей. Последние, однако, после первых дней всеобщей радости начали достаточно активно разрушать христианские храмы. Для того, чтобы контролировать укрепленные интадан и построить новый замок для правителя города они разрушили церковь иконоведов, в кафедральный собор снесли жилище нового правителя города. Церковь апостола Фомы была превращена в конюшню, в церковь св. Стефана — в продовольственный склад, церкви св. Феодора и прихода Минаха были разобраны, в полученный строительный материал был использован для ремонта крепостных стен<sup>11</sup>. Такими была деятельность Загит, который местной традицией считался покровителем города и его христианского населения.

Позднее, когда крестоносцы попытались вернуть Эзесу (в 1144 г.), они с помощью армии захватили город, но не смогли взять интадан, где находилось скользящий гарем. Крестоносцы грабили жителей города, как мусульман, так и христиан. Когда же к Эзесе подошли новые мусульманские отряды, крестоносцы в панике бежали из города, хотя они успели (по свидетельству Минаха Сирийца) поджечь дома христиан — граждан города. Побегавшие после этого подверглись городу полному разграблению, перебили 30000 жителей, в 16000 обратив в рабство. Разграбление города продолжалось много дней. В первую очередь разграблению подвергались церкви. Современное исследование считает, что христианские обитатели Эзесы никогда уже не смогли оправиться от этого удара. Но в 1234 г. город еще раз был взят арагами и значительная часть населения вновь была обращена в рабство. В 1244 и 1260 гг. Эзеса захватывалась монголами. Турки в начале XV в. практически уничтожили город и дал городу новое население. В 1637 г. он стал частью Османской империи.

В результате всех этих событий христианское население города сократилось и, в конечном счете, практически полностью исчезло. Естественным результатом этого стало резкое уменьшение и числа церквей. Большинство их были заброшены, включая самые прославленные, такие как церковь Софии. Некоторые из церквей разобрались, другие же использовались мусульманами населением как склады и т. п. В конечном счете, вскоре в городе уже не осталось ни одной церкви. Уже в наше время представляется удивительным слабые остатки христианских памятников Эзесы<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> См. J. B. Smail, *Almuqatai's History of the Christian Kingdom of Edessa 1144-1159* (1953) (CSCO 82/2, Syr. 36-37), Syriac, Edessa..., 249-250.

<sup>12</sup> Smail, *Edessa*..., 255-257.

Еще более отчетливая картина наблюдается в других частях этого региона. До сравнительно недавнего времени здесь имелось значительное число как армянских, так и исторических церквей и монастырей.

Некоторая часть ранних армянских церквей существует и сейчас, главным образом на территории Ирана. Так, продолжает существовать церковь Деян Марии в Тебризе, — та, которую Марко Поло видел в 1294 г. Видимо, некоторые части конструкций ее относятся к этому времени<sup>13</sup>. В окрестностях этого города сохранилась также армянская церковь и находившаяся рядом с ней часовня, датируемая X в.<sup>14</sup>. В этом же районе находятся и армянский монастырь Св. Стефана, в пределах которого расположено село. Согласно местной традиции, церковь основана св. Варфоломеем в 62 г., но само здание церкви, согласно той же самой традиции, построено в конце IX в., но некоторые архитектурные особенности заставляют думать о гораздо более позднем времени — о XVI в.<sup>15</sup>. В районе Бастана располагается очень известная церковь св. Фаддея. Согласно традиции, именно он принес христианство в Эзесу. Царь Абгар просил Христа прибыть в Эзесу, но Христос послал ему письмо и отправил св. Фаддея. Церковь перестроившаяся несколько раз (последний раз в XIX в.), но ее старинная часть — достаточно древняя (предположительно X в.). Считается, что молельня святого находится в числе рядом с алтарем<sup>16</sup>. Рядом с церковью находится останки монастырских построек и три небольших часовни. Церковь не функционирует, в ней только раз в году совершается служба — в середине июля, когда сюда собираются армяне со всего света<sup>17</sup>. Сравнительно недавно имеются еще один старин армянский район<sup>18</sup>.

Таким образом, в рассматриваемом районе сохранилось небольшое количество армянских церквей. Возможно, некоторые из них, хотя и относятся к достаточно позднему времени, возводились на месте много более древних построек.

В некоторых отношениях судьба исторических памятников в данном регионе похожа на судьбу армянских. Исследователи и миссионеры (особенно англичанские миссии армянского Кентерберийского) XIX и начала XX вв. зафиксировали большое число исторических церквей и монастырей в этом регионе<sup>19</sup>. Подавляющее большинство их было

<sup>13</sup> S. A. Motson, *Perak: An Archaeological Guide* (London, 1972) 78.

<sup>14</sup> W. Klass, *Beicht über zwei Erkundungsfahrten in Nordwest-Iran* // *Archaeologisch-Mitteilungen aus Iran*, New Folge, Band 2 (1959).

<sup>15</sup> W. Klass, *Das Armenische Kloster des Heiligen Stephanos in Iransche Azarbidjan* // *Isenbacher Mitteilungen*, Band 18 (1968).

<sup>16</sup> Klass, *Beicht* über zwei...

<sup>17</sup> Motson, *Perak*..., 84-86.

<sup>18</sup> Klass, *Beicht* über zwei...

<sup>19</sup> Мы имеем в виду и так называемые издаваемые, то есть исторические, источники в узком и католической архиепископ, и кафедрального, то есть

построено в новое время, хотя, вероятно, из руинх старых<sup>10</sup>. Однако, имеется одно серьезное различие с судьбой арабских памятников. В результате трагических событий 1915 г. практически все эти памятники были уничтожены, а местное историческое население покинуло этот район и расселилось по всему миру<sup>11</sup>. Небольшая группа несторов осталась только на территории Ирана и в самом центре Ирака, куда после событий 1915 и 1933 гг. были перемещены центры как ассирийской<sup>12</sup>, так и калдейской католической церкви<sup>13</sup>.

Столь же печальна и судьба памятников западно-сирийской (монофизитской) Церкви в дальнем регионе. Византизм нестроил ее был Тагрет, где находилась резиденция мифрика. Многочисленные письменные источники свидетельствуют о многочисленной и активной христианской общине здесь, нескольких монофизитских церквей, а также одной несторской и, возможно, одной армянской, а также о целом ряде монастырей в окрестностях города. Последний раз христиане в Тагрете упоминаются в самом конце XIV в. — в связи со взятием города Тимуром. Сейчас же единственным памятником христианства здесь является топоним, в состав которых входит арабское слово «каниса», то есть «церковь». К сожалению, никаких попыток археологического обследования района под этим углом зрения не предпринималось<sup>14</sup>.

Таким образом, определенные особенности исторических процессов, протекавших в рассматриваемом нами регионе, заставляют думать,

охраняющие первичную ценность. См. также см.: A. GALT, *The Nestorians and the Lost Tribes* (London, 1844); G. P. BAKER, *The Nestorians and their Kingdoms*. Vol. I-II (London, 1852); A. J. MACLEOD, W. H. BAUM, *The Catholics of the East and the People* (London, 1952); C. REUSCH, *Nordorientalische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* (Leipzig, 1911); W. A. WILSON, *The Assyrians and their Neighbors* (London, 1929); A. R. YAR, *The Nestorian Churches* (London, 1937); U. MONNET DE VILLARD, *La Chiesa della Mesopotamia* (Roma, 1949).

<sup>10</sup> Такова, конечно, церковь Девы Марии в Редже. Счастливо, что здесь сохранился один из царей-халеев, упомянутый на обелиске пути из Вифнема. См. Monnet, *op. cit.*, 90.

<sup>11</sup> FRY, *Continuants syriaques*, 100; J. DUBOIS, *L'archéologie des anciennes Agades de rite chaldéen à Parole de l'Orient*. Vol. VI-VII (1975—1976) 367.

<sup>12</sup> См.: P. ROBERTSON, *Восточные христианские церкви*. Первоначально-исторический справочник (СПб., 1999) 26. В 1915 г. возможно не менее пяти ассирийского христианского населения. В 1933 г. после изгнания-эвакуации этой церкви был ликвидирован гражданский и церковный институт. Никуда его родственники не переехали в США.

<sup>13</sup> ROBERTSON, *Восточные христианские церкви*, 148—150. В 1915 г. в калдею 4 епископа, много священников и около 30000 верующих.

<sup>14</sup> Подробное см.: J. M. RAY, *Tagrit*. *Equipe d'histoire chrétienne à l'Orient* (Lyon VIII) (1963) 289—342.

что при археологических исследованиях нельзя ожидать обнаружения большого числа памятников.

## Месопотамия

**Дура-Европос.** Описание христианских памятников Месопотамии, видимо, необходимо начать с дома христианской общины в городе Дура-Европос. В ходе исследований археологической экспедиции, руководимой М. И. Ростовцевым, в 1931 г. было открыто это здание с украшавшим одно из его помещений фресками. Сейчас можно с полной уверенностью утверждать, что дом христианской общины в Дура-Европос — древнейшее из известных христианское время зданий, специально предназначенных для христианского культа<sup>15</sup>. Фрески на стенах дали дату превращения жилого дома в место собраний и культа местной христианской общины — примерно 232 г. н.э. Исходя из этого можно смело утверждать, что община христиан существовала здесь уже до этого, правда, мы не знаем сколько времени, но во всяком случае не одно десятилетие. Перестроенное и приспособленное для христианского культа зда-

<sup>15</sup> Дому христианской общины в Дура-Европос посвящена огромная литература. Укажем только на наиболее, с нашей точки зрения, работы. Прежде всего, это первые публикации материалов, сделанных участниками экспедиции. С. HONIG, *The Christian Chapel at Dura-Europos* // *Actes du III Congrès international de archéologie chrétienne*. Ravenna, 1932 (Bari, 1934); M. ROBERTSON, S. HONIG, *La dernière campagne de fouilles de Dura-Europos* // *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1932); P. V. C. BAKER, *The Christian Chapel at Dura* // *ASA XXXVII* (1933); P. V. C. BAKER, *Les peintures de la chapelle chrétienne de Dura* // *Gazette des Beaux-Arts* (August, 1933); M. ROBERTSON, *Christian and Jews at Dura on the Euphrates* // *VII Congrès international des Sciences Historiques. Éditions des communications* T I (Winnipeg, 1933); M. ROBERTSON, *Early Christian and Jewish Art in Mesopotamia. Recent Discoveries at Dura-Europos* // *Proceedings of the British Academy*. Vol. 19 (1933); M. И. РОСТОВЦЕВ, *Дура-Европос и начало христианского искусства* // *Современные знания*. Т. 65 (1937). Естественно, что описание здания и его значение заняло важное место в соответствующем томе «Предварительных отчетов» — см.: *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Preliminary Report. Fifth Season, October 1931—March 1932* (New Haven—London—Prague, 1934) 238—285 (К. Хохомов: *Описание архитектуры*, II. В. Бур и Э. Д. Нас дали много нового света). Очень важным для науки был и «Очерковый отчет» — см.: С. H. KALLING, *The Christian Building* (With contribution by C. B. WELLS: *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report VIII. Part II* / Edited by C. B. WELLS) (New York, 1967). В своем очерке историк рассказывает о Дура-Европосе К. Хохомов: *Значительные находки указали этому зданию и для своей интерпретации его архитектуру и живопись*. См.: С. H. HONIG, *The Discovery of Dura-Europos* / Ed. by B. GOLDMAN (New Haven—London, 1979) 106—118.

ние состояло из двора, где христиане собирались до и после богослужения, из большого просторного зала молитвенных собраний с кафедрой и амвоном для священника или священника, из другого почти квадратного большого зала, служившего, возможно, местом устройства священных трапез, или, быть может, школой молитвы для детей и оглашенных и, наконец, из маленького baptisteria с крестом над ним во втором этаже, куда поднимались по лестнице.

Живопись имела только в помещении baptisteria. Темы, представленные на картинах, эпизодами как из Ветхого, так и из Нового завета. Здесь имелись следующие сюжеты: Адам и Ева, Добрый вояка, жены-мироносицы, чудо воскрешения расслабленного, чудо на озере, добрая самарянка, Давид и Голиаф. По мнению М. Н. Ростовцева, главная задача тех живописных панно, которые находились в крестнице, — «укрепить их в великих основных истинах христианской веры».

Живопись церкви в Дуре-Евронос возглавляет список древнейших хронологически христианского искусства. Она, по всей видимости, раньше по времени, чем знаменитые росписи римских катакомб: заласка в катаcombe св. Каллиста, галерея Флавиана в катаcombe Доминиана, греческая заласка в катаcombe Присциллы<sup>26</sup>. Замне погибало тогда, когда погиб весь город, заласкавшийся перелом во время полара Шагура I — в середине III в. н.э.

Особая сопричастность здания объясняется тем, что во время осады жители города старались укрепить стены и соорудили полосу грунтом стены с внутренней стороны. В результате этого большая часть здания, расположенная возле стен, оказалась засыпанной почти до крыши. Именно это обстоятельство и спасло фрески baptisteria.

**Савинин-Кутисфова.** Исследования археологической экспедиции Немецкого общества востоковедов, работающей на территории Савинин-Кутисфова в 20-е годы XX века под руководством О. Рейтера, привели к открытию христианской церкви на территории этого города (холм Клар близ аль-Каде, в западной части города)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> C. R. Moore, *Early Christian Art* (Princeton, 1942); A. Guzman, *The Beginnings of Christian Art* (London, 1967); R. Kallmann, *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art* (New York—London, 1969); P. W. Dussan, *Archaeological Evidence of Church Life before Constantine* (Merzer, 1985); R. Macalister, *Early Christian Art and Architecture* (Berkeley—Los Angeles, 1988); C. P. Taylor, *The Heritage of the First Christian* (Oxford, 1992); W. H. G. Fum, *The Archaeology of Early Christianity* (London, 1996); Л. А. Бонина, *Христианские древности* (М., 1996).

<sup>27</sup> Описания см.: O. Reuter, *The German Excavations at Kishphor N al-Rafdan* *N Antiquity* 3 (1929) 449–451; H. Meyer, *Sekula und Klerikal* *N Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 67 (1929) 23–24; O. Reuter, *Sassanid Christian*

Церковь была построена из кирпича и представляла собой достаточно внушительное сооружение. Она имела прямоугольный план, сводчатое перекрытие, которое опиралось на мощные столбы, поставленные впритык к боковым стенам. Церковь была ориентирована по линии запад-восток, в восточной части здания находились три помещения: расположенные по краям определялись как пронаос (жертвенник) и diaconicon (ризница), центральную часть занимал алтарь, где находились святой (трапезник). Центральное помещение было крупнее боковых. Каждая из боковых стен имела по три двери. Нет никаких следов дверей в западной стене. Церковь перешла для этапа существования. На первом этапе церковь имела более узкий неф, а впоследствии стены тонкие крупные колонны на квадратных базах<sup>28</sup>. Тонкие дали двух периодов не установлены, но предполагается, что поздне стала относится к середине или концу VI в<sup>29</sup>. В центральном нефу здания второго периода была найдена выполненная из раскрашенного гипса фигура мужчины в тоге (почти натурального размера)<sup>30</sup>. Кроме того, найдены фрагменты гипсовых орнаментальных деталей, включая изображения полуколонн, декорированных олеи краской и золотом (мозаика, пальметты и т. д.).

Среди оштукатуренных niches, сделанных в этой церкви, особое внимание привлекает остракон, хранящийся ныне в Берлине в Музее египетского искусства. Надпись на нем сделана краской краской, сохранилась полностью шесть строк. Хотя известны некоторые рисунки в чтеии и понимании текста<sup>31</sup>, все же основное содержание его не вызывает сомнения. В тексте упоминаются «Бог Авраама, Исаака и Иакова», что хорошо согласуется с функцией здания.

Swatches *N A Survey of Persian Art, from Prehistoric Times to the Present* / Ed. A. U. Pope. Vol. II (Asiatic, 1977) 566; применяя см.: Oskan, *Early Christian Architecture*... 25–26; Y. Oskan, *Ain Shai'a and the Early Gulf Church: an Architectural Analogy* *N al-Rafdan* XIII (1992) 87–93, относительно архитектурного декора см.: J. Klotz, *Sassanidische Stuckdekor* (Munich, 1982) 45–48.

<sup>28</sup> Высказывалось предположение, что здание первого периода не было оштукатурено. См.: Reuter, *The German Excavations*... 49.

<sup>29</sup> Reuter, *The German Excavations*... 451; Klotz, *Sassanidische Stuckdekor*... 48.

<sup>30</sup> Об этом изображении см.: J. Daube, *Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Église chaldéenne* *N L'Orient syrien*, Vol. I (1956) 297–305.

<sup>31</sup> Первое чтение и перевод представил P. Mooney (Klotz, *Sassanidische Stuckdekor*... 48, n. 267), затем текст транслитерировали и переводили Э. К. Д. Хантер (см.: E. C. D. Hunter, *A Syriac Ostrakon from Christian N al-Rafdan XVIII* (1997) 19–25; E. C. D. Hunter, *Syriac Ostraca from Mesopotamia* *N Symposium Syriacum VIII*... 617–626).

Аль-Хира. В 1931 г. британская археологическая экспедиция под руководством Д. Тейлора-Рейса обнаружила две церкви в этом центре<sup>10</sup>. Аль-Хира были столицей небольшого арабского государства Лахмидской династии, названного по отношению к сирийскому царю лахи.

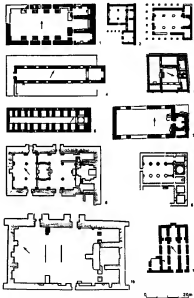
Одна из этих церквей (расположенная на холме XI) — трехапсидная, стены сложены из сырцового кирпича, центральный неф отделен от боковых столбами из обожженного кирпича. Все три нефа перекрыты сводами. Восточный фасад церкви занимали три помещения прямоугольных очертаний. Центральное помещение имело квадратный план и ниши на внутренних стенах. Боковые были прямоугольными в плане. Имеется по два входа на каждой из боковых стен. Были найдены фрагменты гипсового декора с изображением креста и, возможно, оранты. Датруется церковь VI в.

Вторая церковь (расположенная на холме V) возведена целиком из сырцового кирпича, по устройству напоминает первую, однако, не совсем ясно, была ли она одноапсидной или трехапсидной. Северная стена имела два входа, южная — одна. Не совсем ясно также характер перекрытия. Находки в ней — того же самого характера, что и в первой.

Эта церковь датруется VII в. Обе церкви продолжали функционировать какое-то время и после мусульманского завоевания.

**Оазис Расаль-Мух.** Этот оазис находится в 110 км. на юго-запад от Багдада. Здесь также была найдена церковь<sup>11</sup>. Она находилась в месте, называемом Каср аль-Мук. Стены ее сложены из сырцового кирпича, камень использовался для создания стен алтарного помещения (квадратного в плане) и основания купола, перекрывавшего это помещение, которое находилось в восточной части здания. Оно фланжировалось двумя прямоугольными комнатами. Внутреннее пространство имело три нефа, они разделились мощными столбами из обожженного кирпича. Находки, сделанные в руинах, относятся к подселаславскому времени.

**Кусайр.** В этом районе находится две церкви (А и В), исследованные той же самой местной экспедицией, которая исследовала церковь-осику Расаль-Мух<sup>12</sup>. Церковь А имеет план в виде вытянутого прямоугольника, она, кажется, одноапсидная. Сложена из камня с известковым раствором, местами с использованием сырцового кирпича. Алтарное помещение перекрыто куполом, собственно здание — сводами. Имеется вход с за-



Илл. 1. Планы церквей Месопотамии и Средней Азии. 1. Ктесифон. Веспасианская церковь. V в. 2. Музриб. VII в. 3. Каср Сирх. Подселаславский период. 4. Кусайр. Церковь А. V—VI вв. 5. Дюра-Европус. Дом христианской общины III в. и т. д. 6. Мервский оазис. Хароба-кошус. VI—VII вв. 7. Ал-Босра. 8. Хира. Холм XI. VI в. 9. Расаль-Мух. Подселаславский период. 10. Хира. Холм V, VII в. 11. Айн-Шайн. Подселаславский период.

<sup>10</sup> D. TAYLOR-REES, The Oxford Excavations at Hira, 1931 // *Antiquity* 6 (1932) 276–271; D. TAYLOR-REES, Hira // *Journal of the Royal Central Asian Society* 19 (1932) 254–268; D. TAYLOR-REES, The Oxford Excavations at Hira, 1931 // *Art Islamicus* 1 (1934) 57–73.

<sup>11</sup> В. FRIEDT, J. SCHWABE, *Sassanidische und frühislamische Ruinen in Iraq II. Beirhöder Mitteilungen* 5 (1976) 40–42.

<sup>12</sup> FRIEDT, SCHWABE, *Sassanidische*... 42–43.

пальной стороны и по пять входов с каждой из боковых сторон. Датировка V—VI вв. Церковь В — явно более раннего времени. Она также сложена из камня, однонефная, с куполом над алтарной частью. Западная часть разрушена, поэтому трудно судить о количестве и расположении входов.

**Кер Сергис.** Эта церковь находится в Северном Ираке, и исследование британской экспедицией под руководством Д. Оутса<sup>26</sup>. Исследователь определяет ее как базилику. Здание окружено портиками с трех сторон. Само здание выложено из камня. Имеется три входа с западной стороны (основания для этого утверждения достаточно слабы, так как кладка здесь сохранилась плохо) и один — с южной. Внутреннее пространство — трехнефное, нефы разделены аркадами, опирающимися на мощные прямоугольные устои. Восточная часть разделена на три помещения, центральное — апсидальное.

**Музейин.** Церковь была обнаружена и исследована во время археологических раскопок при строительстве водохранилища в северном Ираке<sup>27</sup>. Церковь сложена из каменных блоков. Помимо основного (прямоугольного) здания имеется также небольшое квадратное, расположенное у юго-восточного угла, а также колонный портик с южной стороны. Имеется только один вход — примерно в середине южной продольной стены. Главное здание делится на три нефа, разделенные аркадами, опирающимися на пиластры и на мощные квадратные столбы. В восточной части алтарное апсидальное помещение, перекрытое полукуполом. С север — маленькая комната, с юга — много более крупная. Дата сооружения — VII в. (или ранее).

**Айн-Шайа.** В 1982 с египетской археологической миссии (руководитель Х. Фудж) исследовала в районе Айн-Шайа (в 15 км к югу от аль-Хиры) обширный монастырский комплекс<sup>28</sup>. Комплекс был окружен стеной. В состав его входило и здание церкви (длины 7), которое было частично разрушено.

Церковь Айн Шайа имела устройство, очень напоминающее устройство церкви в аль-Хири (XIII в.): здание было разделено двумя рядами столбов, сделанных из сырцового кирпича и покрытых гипсом, на три

продольные части. На восточной стороне выделялись тремя помещениями: прямоугольная комната для алтаря, а также фланкирующие ее *prothesis* и *diakonikon*. В восточной части были найдены фрагменты штукатурки со следами росписей (красный, черный и синий цвета). На западе располагался нартекс, в который выходили двери каждого из нефов.

Среди археологических находок основное место занимает керамика, в том числе фрагменты, украшенные абстрактными изображениями крестов. В ходе раскопок было найдено значительное число фрагментов штукатурки с написанными на ней сирийскими буквами курсивного исторического письма. К сожалению, только для них имеет достаточно большой размер, чтобы содержать священный текст<sup>29</sup>. Оба эти фрагмента имеют достаточно надежно устанавливаемое христианское содержание. Там присутствуют и имена. Поскольку по полкам церкви были найдены погребения, то вполне возможным представляется предположение, что данные имена — это имена погребенных здесь наиболее выдающихся представителей местного клира или мучеников<sup>30</sup>. Среди фрагментов гипсовых плит имеются также, которые несут изображения крестов.

Видимо, остальным церковь был и комплекс С, который был разрушен при строительстве. Однако среди руин были найдены фрагменты гипсовой облицовки стен с изображениями крестов.

Кроме собственно церкви остраки были найдены и в других местах — в частности, в расположенных здесь пещерах. Эти пещеры, возможно, представляют собой жилища тех представителей местного монашества, которые жили не совместно, а отдельно от остальных. Среди найденных здесь фрагментов керамики содержатся обрывки поверхностно достаточно пространный текст, который можно прочитать и понять — текст явно христианского содержания<sup>31</sup>. Он, видимо, представляет собой записку монаха или псалтиря по поводу получения основания монастыря.

**Отдельные находки.** Необходимо также указать на отдельные находки, сделанные в рассматриваемом регионе. На среднем Евфрате был найден рельефный с христианской иконосикой на нем<sup>32</sup>. В западном Ираке, недалеко от Евфрата, практически рядом с известной аббасидской крепостью Увайдир во время археологических раскопок Багдадского отделения Немецкого археологического института было обнаружено

<sup>26</sup> D. Oates, Qair Serij — a Sixth Century Basilica in Northern Iraq // *Iraq* 24 (1962).

<sup>27</sup> A. N. Azzu, The Excavations of the Mosul University in Incefaia // *Researches on the Antiquities of Saddam Dam Basin Salvage and Other Researches* (Baghdad, 1987) (non vid).

<sup>28</sup> H. Fudj et al., Excavation at Ain Shu'a Ruins and Dukakin Caves // *al-Rafiq* X (1989) 27–88. См. также: Oates, Early Christian...; Oates, Ain Shu'a...; Y. Sauer, Monuments paléo-chrétiens à Koweït et dans la région de Golfe // *Symposium Syriacum VII* — 680–682.

<sup>29</sup> E. C. D. Hunter, Catalogue and Report of inscribed Fragments: Ain'ia and Dukakin Caves near Najaf, Iraq // *al-Rafiq* X (1989) 89–108. Hunter, *Syriac Ostraca*... 626–630.

<sup>30</sup> Hunter, *Syriac Ostraca*... 630.

<sup>31</sup> Ibid. 632–635.

<sup>32</sup> E. C. D. Hunter, An inscribed Reliquary from Middle Euphrates // *OC* 75 (1991) 155–154.

поселение, относящееся к самому началу арабского господства<sup>42</sup>. Здесь были найдены ранние мечети, фрагменты резного искусства, арабо-сирийские монеты, целый ряд арабских граффити. Нале имамине, однако, привлекает фрагмент гипсовой облицовки с нанесенным на него сирийским граффито. Расшифровка его вызывает определенные трудности<sup>43</sup>, но также, как и в предыдущих случаях, христианское содержание несомненно. Данный фрагмент происходит не из здания мечети, а из какого-то другого, еще не исследованного.

**Письменные источники и памятники архитектуры.** Памятники хронологии и данные письменной традиции, с одной точки зрения, взаимно дополняют друг друга. Если о христианских храмах в Соевеким-Ктесифон<sup>44</sup> и аль-Хире<sup>45</sup> известно достаточно много свидетельств в письменной традиции, то все остальные памятники, включая столь важный, как дом христианской общины в Дуре-Барзое, не нашли никакого отражения в письменной традиции.

### Западное побережье Персидского залива

В данном районе в последние десятилетия проводится достаточно активные археологические исследования, результатом чего стало открытие ряда раннехристианских памятников.

**Остров Фаилка.** Остров Фаилка — очень небольшой, его размеры 10х3 км. Он входит в состав Кувейта. Этот остров в последние годы особо привлекал внимание археологов. В результате нескольких лет исследований были определены следующие основные периоды существования поселений на нем: эпоха бронзы (приблизительно 2000—1500 гг. до н. э.); эллинистический (примерно 300 г. до н. э. — конец I в. до н. э.); и VI в. н. э., который, видимо, можно считать раннехристианским<sup>46</sup>. Исследования памятников этого периода было начато в 1988 г. и продолжа-

<sup>42</sup> Pinter, Schmidt, *Salamis* ch. 55–150.

<sup>43</sup> Ibid. 140–141; Hunter, *Syriac Oracles* — 636–639.

<sup>44</sup> О городах этого периода см., например: J.-M. Fauriol, *Topographie chrétienne de Mahout N L'Orient ancien* XII (1967).

<sup>45</sup> О христианстве здесь см.: Н. В. Павловская, *Арабы у границ Византии и Персии* (IV — VI вв. (М. — Ленинград, 1964) 274–283.

<sup>46</sup> J.-F. Salles, *Une église découverte au Koweït* // *Le Monde de la Bible* № 67 (1990) 63–65; V. Bérard, J.-F. Salles, *Discovery of a Christian at al-Qusayr, Faïlaka (Kuwait)* // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21 (1991) 7–21; V. Bérard, O. Callot, J.-F. Salles, *L'église d'al-Qusayr, Faïlaka, Émirat de Koweït* (rapport préliminaire, 1989) // *Arabian archaeology and epigraphy* 2 (1991) 145–181; J.-F. Salles, O. Callot, Y. Calvet, J. Goulet, *Kuwait and the West: Early Contacts at Faïlaka, al-Qusayr and Al-Kharr* (4th Century BC — 6th Century AD) // *Kuwait Arts and Architecture. A Collection of Essays compiled by A. Fulleton and G. Fohérvári* (Kuwait, 1995) 149–156; Calvet, *Mosaïques paléo-chrétiennes* — 671–673.

лось в следующем. События, связанные с практикой агрессии, а затем с войной в заливе, привели работы на острове. В результате этого часть объектов погибла (в частности, штучный декор).

В районе, который называется аль-Кусур были обнаружены остатки церкви, ориентированной примерно с запада на восток. Размеры ее следующие: 35 м (запад-восток) на 19 м (север-юг). К основному зданию примыкают: портик на севере и дополнительные помещения на юге. Стены сделаны из палки, палы покрыты слоем штукатурки хорошего качества. Стены сохранились на небольшую высоту, нет никаких указаний на то, как была устроена крыша здания. Толщина стен — 1,4 м.

Здание имеет три нефа, с запада находится нартекс с тремя наружными колоннами и трено, ведущими внутрь. Топою в центральном проходе из нартекса в главный неф имелись двери. Боковые нефы имели также три входа наружу в своих боковых стенах, точно также три входа соединили боковые нефы с центральным. Центральный неф имел длину 19 м, а ширину — 5,6 м. Боковые же имели ширину по 5 м. В центральном нефе имелись также три лестницы, которые вели на хоры. Оба боковых нефа оканчивались на востоке крестообразными апсидами, в одной из них — следы алтаря. К северо-востоку находился мартыролог, длиною — на юго-востоке. Возможно, что к югу от основного здания находилась батистерия.

В алоне из столбов, разделяющих центральный и боковой неф, было устроено погребение, где находились человеческие кости, возможно имелись еще одно погребение, но плохая сохранность не позволяет с уверенностью говорить об этом.

В составе штучного декора входили изображения крестов с виноградной лозой. Зафиксировано три таких плана, рисунок степеней сохранности. Среди вещественных находок необходимо указать на резакварий.

Большинство керамики датируется аббасидской эпохой, когда здание утратило свою первоначальную функцию и стало использоваться как ремесленная мастерская. Имеется также некоторое количество фрагментов керамики, датированной VI в. (но не ранее). Нет никаких следов позднейшего разрушения здания.

Вполне возможно, что здания (еще не раскопанные) вокруг церкви представляют собой остатки монастыря.

**Авад.** Авад (территория Кувейта) представляет собой остров, который два десятилетия тому назад был соединен с материком дамбой. Большинство памятников на нем были уничтожены во время строительства нефтяного терминала. Сохранился только один тель, который, однако, был сильно поврежден и в результате строительства нефтяного порта и в результате военных действий во время войны в Заливе. Раскопки, проводимые здесь, показали, что под крупным в плане зданием



рамессандидской эпохи, было в VI в. построено новое здание, которое, несмотря на достаточно сильные повреждения, может быть определено как церковь<sup>42</sup>. Здание состояло из центрального и двух боковых нефов. Общие размеры его: 15х12 м. В южном из боковых нефов был найден резчикерий, украшенный мозаикой. В нем находился скелет мужчины.

Среди археологических находок привлекает внимание фрагмент гипсовой плиты с изображением креста. Плита находилась на те, которые были найдены на острове Файлаха, но несколько грубее по исполнению и меньше по размерам.

**Аль-Дубайа.** Комплекс случайно был открыт в этом месте (на территории Суздской Аравии), на нем были проведены небольшие раскопки. Хотя отчет о раскопках еще не опубликован, небольшая информация уже попала в печать<sup>43</sup>. Комплекс сейчас находится на расстоянии около 5 км от берега, но в древности береговая линия была иной и по всей видимости он располагался тогда на берегу.

Ядром комплекса является двор размером 20 м<sup>2</sup>. На восточной стороне его находится три помещения, в которые ведут три двери. Двери центрального и южного помещений украшены изображениями крестов. Они глубоко врезины в слой гипса, покрывающий стены. Возможно, что имелось изображение креста и на алтаре в северную комнату, но здесь стены разрушены.

В центральной комнате находится алтарь. Это помещение имеет достаточно хорошо сохранившийся двор. Здесь находились колонны, над которыми располагались дежириванные софиты. Имелись здесь и ниши. Остатки конструкций указывают, что перекрытие помещения было сводчатым или купольным. В софитах сохранились изображения кругов, в которые были вписаны кресты и розетки. Имелись также наружные ниши разных размеров. Имелись также следы сооружений и вокруг.

Не подлежит сомнению, что данный комплекс связан с осуществлением христианского культа. Однако, точное назначение его не известно. Не исключено, что перед нами остатки монастыря.

На расстоянии 250 м к северу находится большая каменная, украшенная изображением креста. Вероятнее всего, что они представляют собой остатки надмогильных памятников. Но они явно не находятся *in situ*.

**Таджа.** Таджа, расположенный в глубине материка на расстоянии 90 км от Аль-Дубайа, представлял собой крупный городской центр замкну-

того и периферического времени (III в. до н.э. — I в. н.э.). Позднее, когда город был покинут, примерно с V в. н.э., здесь жила небольшая христианская община<sup>44</sup>. Следы ее присутствия засвидетельствованы в виде резных крестов на обе стороны двери одного из домов, сложенного из камней, впадок на старых постоех. Поблизости были найдены фрагменты сосуда, украшенного рельефом в виде кругов, в которые вписан крест. Вполне возможно, что здесь мы имеем дело с жилищем нескольких монахов-отшельников.

**Аль-Хинна.** Оазис, расположенный в 12 км к северу от Таджа, сохранил остатки некрополя с каменными намогильными плитами, лежащими на поверхности, знак креста<sup>45</sup>. Таких плит около 12. Все они не находятся *in situ*. В непосредственной близости нет, кажется, никаких следов поселения.

**Джабаль Берри.** На восточном побережье Суздской Аравии находится еще один пункт, где засвидетельствовано наличие христианского населения — Джабаль Берри<sup>46</sup>, находящийся на расстоянии 10 км от Аль-Дубайа (в направлении на юго-восток) и в 7 км от берега. При обследовании этого пункта было найдено три креста: два бронзовых, один — из перламутра. Все они типичны для исторической формы, возможная датировка — примерно 500 г.

**Сир-Бани-Яс.** Небольшой остров, входящий в состав Объединенных Арабских Эмиратов (Абу-Дуби). На этом острове были открыты руины древнего поселения<sup>47</sup>. В 1993 и 1994 гг. здесь проводились раскопки<sup>48</sup>. В ходе их было обнаружено здание и связаный с ним двор, существовавшие с V по VIII вв. н.э. Установлено наличие двух периодов. Функции сооружений на протяжении этих двух периодов были различны. Среди находок имеются гипсовые плиты с изображениями крестов в многогранной лозе, что заставляет предполагать, что здесь имелась церковь или монастырь.

Имеются некоторые свидетельства письменных источников относительно христианства в этом районе в сасанидское время<sup>49</sup>. Однако, археологические источники дают много более размерную картину.

<sup>42</sup> LANGFELD, Recently discovered...; CALVERT, Monuments paléo-chrétiens... 676.

<sup>43</sup> LANGFELD, Recently discovered...; CALVERT, Monuments paléo-chrétiens... 677.

<sup>44</sup> D. T. Potts, *Non-Islamic Sites from Jebel Barm to Arabian Archaeology and Epigraphy* 5 (1994) 61–65; CALVERT, Monuments paléo-chrétiens... 677.

<sup>45</sup> Bellerby Notes and Quenon *N. Tribulus* 2, 2 (1992) 33; CALVERT, Monuments paléo-chrétiens... 677–678.

<sup>46</sup> G. R. D. Knox, Bellerby A Pre-Islamic site on Sir Bani Yas *N. Tribulus* 4, 2 (1994) 5–7.

<sup>47</sup> J. M. Fatt, *Communités syriennes en Iran et Iraq des origines à 1552* (London, 1979) 209–219; J. BLOCH, Ch. ROUX, L'évêché nestorien de Moushray dans l'archipel d'al-Bahrayn (V–IX s.) *J. E. Iran. New Studies in the Archaeology and*

<sup>48</sup> Y. CALVERT, Un témoignage de christianisme dans le Golfe *N. Le Monde de la Bible* 96 98 (1996) 42; CALVERT, Monuments paléo-chrétiens... 674–675.

<sup>49</sup> J. A. LANGFELD, Recently discovered early Christian Monuments in North-Eastern Arabia *N. Arabian Archaeology and Epigraphy* 5 (1994) 33–60; CALVERT, Monuments paléo-chrétiens... 675–676.

## Иран

Хотя иногда утверждается, что христианских памятников на территории Ирана очень немного<sup>11</sup>, капитальное изучение проблемы показывает, что это утверждение — слишком категорично.

**Остров Харг.** Насколько известно, впервые подобные памятники были открыты на острове Харг<sup>12</sup>. Харг — единственный из островов, расположенных в северной части залива, который принадлежит Ирану. Остров очень небольшой: с запада на восток — 3 км., с севера на юг — 7 км. На нем исследователи уже достаточно давно фиксируют наличие археологических памятников. Здесь фиксировалось наличие храма Посейдона, который был известен в начале IV в. н.э. зороастрийским храмом, на некотором расстоянии от которого находился чиртак. В VII в. н.э. этот храм был превращен в мечеть. Значительные по масштабам, но очень быстрые по исполнению, работы были проведены под руководством Е. Перемана в 1958 и 1959 гг., когда здесь вновь строительство нефтяного терминала.

Наиболее важны для нашей темы руины христианского монастыря, обнаруженные в ходе этих работ. Монастырь представляет собой значительный по размерам комплекс (96х85 м.), центральную часть которого занимает церковь. Устройство ее очень сильно напоминает устройство церквей аль-Хиры и Кесифона. Церковь ориентирована в направлении запад-восток. Центральный неф отделен от двух боковых стенами с тремя двойными проемами, боковые нефы имеют высокие стены, каждая из которых прорезана тремя большими дверями. Перекрытие — сводчатое. В восточной части находится прямоугольное помещение, являвшееся на несколько ступеней над полом центрального нефа — здесь располагалась алтарь. К северу от него — помещение, которое может быть определено как ризница (*diaconicon*). С запада находилась партия и пшат-

Early History of Bahrain / Ed. by D. T. Potts (Berlin, 1983) 173–196; D. T. Potts, The Arabian Gulf in Antiquity (Oxford, 1990) 150–151, 243–247.

<sup>11</sup> Lamm, Christianity... 258.

<sup>12</sup> R. Geyssens, L'île de Kharg dans le golfe Persique // *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* (1958) 268–269; R. Geyssens, L'île de Kharg (Iran) dans le golfe Persique // *Revue archéologique* (1959) № 1, 70–77; R. Geyssens, The Island of Kharg (Tehran, 1960); S. A. Mawhood, Persia: An Archaeological Guide (London, 1973) 243–246; J. Bowman, The Sassanian Church in the Kharg Island // *Communio Cypria. Hierarchia universalis* (Tehran—Léige, 1974) (*Acta Iranica* I) 217–220; J. Bowman, The Christian Monastery on the Island of Kharg // *The Australian Journal of Biblical Archaeology*, Vol. 2, № 3 (1974) 49–64; E. Bakhit, Quelques monuments funéraires de l'île Kharg dans le golfe Persique // *Iranica Antiqua* XI (1975) 134–167; CALVEY, Monuments paléochrétiens... 678–681; M.-J. STOLT, Sur de l'île Kharg dans le golfe Persique // *Revue d'archéologie* № 247 (1999) 74–80.

формы перед ним. Помимо церкви в состав монастырского комплекса входили: кельи для монахов, библиотека (возможно, одновременно служившая и скрипторием), школа для учеников с моголой-редакцией, содержащая кости четырех человек, помещение для собраний, псаломные помещения и, наконец, кельи, примерно, для 70 монахов. Каждая две кельи объединялись в отдельный блок, имеющий общую прихожую.

За пределами стены, окружавшей монастырский комплекс, находилось несколько небольших жилых и хозяйственных комплексов, вполне вероятно принадлежавших монастырю. Одно из них было полностью раскопано. В его состав входило несколько жилых помещений, прессы для виноделия, вокруг были сады виноградника.

По мнению исследователей, монастырь был построен (или перестроен) в начале VII в., а покинут в самом конце IX в. Однако, эти даты были предложены не на основании собственно археологических наблюдений, а на основании интерпретации исторических событий. Существует и другое мнение — что христианская община на острове существовала с III по VII вв.<sup>13</sup>

Насколько было предположено, что расположенные на острове две вырубленные в скалах гробницы со множеством погребений являются христианскими<sup>14</sup>, однако более внимательное изучение показало, что они — палиирусские<sup>15</sup>.

**Суман.** При стратиграфическом исследовании так называемого «древнего города» в Сузах было обнаружено девять погребений в урнах, украшенных историческими крестами<sup>16</sup>.

**Фарс.** Еще одно христианское погребение было найдено в самом сердце Сасанидского Ирана — в районе Истахра<sup>17</sup>. В районе Дарбандара под названием Маскудия Санг («Каменная мечеть») устроена на месте христианской (исторической) церкви, вырубленной в скалах<sup>18</sup>.

**Едесса.** В районе Нитры по старой дороге, которая ведет к побережью Персидского залива, находится руины зороастрийского храма огня, который был перестроен из христианской церкви<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Mawhood, Persia... 245; J. Lamm, Christianity. II. In: Pre-Islamic Persia: Material Remains // *Encyclopedia Iranica* / Ed. E. Yarshater. Vol. V (Costa Mesa, 1993) 528.

<sup>14</sup> E. Bakhit, Archaeological History of Iran (London, 1935) 103–105.

<sup>15</sup> Bakhit, Quelques monuments... 138 ff.

<sup>16</sup> Mawhood, Persia... 142.

<sup>17</sup> D. Fluri, Die christlichen Felsgräber bei Istakhr // *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe* / Ed. by L. De Meyer, E. Bakhit. II (Gene, 1989) 713–729.

<sup>18</sup> Mawhood, Persia... 259.

<sup>19</sup> L. Vanden Berghe, Nouveaux découvertes de monuments du feu d'époque sassanide // *Iranica Antiqua*, Vol. V, fasc. 2 (1965); Mawhood, Persia... 264.

Хорасан. Некоторые христианские монеты были сделаны в Нишапуре. В частности, на издательской стороне равносуданского армена присутствуют многочисленные изображения крестов, что считается явным признаком наличия христианского населения в этом городе<sup>44</sup>.

Определенное значение имеют и сасанидские монеты. В ряде случаев на оборотной стороне монеты нанесены изображения креста. Совершенно справедливым кажется предположение, что это свидетельствует о существенном значении христианского населения в том городе и в то время, когда местный монетный двор выпускал эти монеты<sup>45</sup>.

Все монеты, имеющие христианские символы, распадаются, по мнению А. И. Колесникова, на две группы. К первой из них относятся монеты, которые можно назвать византийско-сасанидскими, поскольку изображения на них повторяют некоторые типы византийских монет. Они датируются первой половиной VII в. Характерными особенностями их является то, что на них гармонично сочетаются эмблемы византийской официальной иконографии (на лицевой стороне), христианской символики (на оборотной стороне), левантского или псевдославянского текста (на обеих сторонах)<sup>46</sup>. Эти монеты чеканились в нескольких городах: Бишлатуре (тип I и II первой группы по А. И. Колесникову)<sup>47</sup> и Век-Арашане (тип III первой группы по А. И. Колесникову)<sup>48</sup>.

Вторая группа монет — более позднего времени, их можно назвать византийско-сасанидско-исламизированными. Они чеканились в некоторых городах Ирана уже после арабского завоевания<sup>49</sup>. Монеты типа I и II второй группы (по А. И. Колесникову) чеканились какому-то местным правителем в Фарсе в 90-х годах VII в.<sup>50</sup> Еще один тип («серия императорский бюст») чеканился в Хумистане (в городе Рав-Арашане) в 50-е годы VII в.<sup>51</sup>. Кроме того, имеются монеты, найденные при раскопках в

<sup>44</sup> C. K. WILKINSON, *Sasanian Remains from Nishapur* // *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann* (Bonnabed, 1969) 79 ff.

<sup>45</sup> См. А. И. Колесников, Христианские символы на византийско-сасанидских и арабско-сасанидских медалях в Иране VII в. и в. // *ВВК* 98 (35) (1996) 196–205.

<sup>46</sup> Колесников, Христианские символы..., 197.

<sup>47</sup> R. CUNY, R. OUSTEN, *Monnaies byzantino-sassanides à la croix sur revers* // *Studia Iranica* 13 (1984) 41–45; Колесников, Христианские символы..., 197. CUNY, OUSTEN, *Monnaies byzantino-sassanides*... 45–48; Колесников, Христианские символы..., 199.

<sup>48</sup> Колесников, Христианские символы..., С. 199–200.

<sup>49</sup> R. CUNY, R. OUSTEN, *Un type rare d'or byzantino-sassanides d'Époque islamique* // *Studia Iranica*. T. 14 (1985) 109–113; Колесников, Христианские символы..., 199–202.

<sup>50</sup> J. A. WALKER, *Some early Arab and Byzantine-Sasanian Coins from Sam* // *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* (New York, 1952) 261–262; J. A. WALKER, *Oriental Coins from the Excavations at Sam* // *Mémoires de la Mission*

Фарсе (Стар и Наки-и Рустан), которые относятся к этой группе и к этому же историческому периоду, но место чеканки которых не известно<sup>52</sup>. Однако, исходя из того, что все подобные монеты были медными, предположениями только для локального обращения, мы можем отнести их к какому-то малому монетному двору Фарса. Имеются также монеты, которые предположительно можно отнести как христианские, но без полной уверенности<sup>53</sup>. Они чеканились в Сузах в то же самое время.

Кроме того существует большая группа сасанидских монет — серебряных драхм, которые характеризуются тем, что на них крест изображен рядом с типичными сасанидскими символами (солнцем и полумесяцем). Монеты этого типа зафиксированы в чекане нескольких царей: Хормизда IV (579—590 гг.), Хосрова II (590—521 гг.), Вархсрава VI (590—591 гг.). В конечном счете выяснилось, что при Хормизде IV подобные монеты чеканились на 24 монетных дворах, расположенных во всех частях государства Сасанидов. Характерно, что эти чеканки имели место в период наибольшей веротерпимости Сасанидов<sup>54</sup>.

**Различные надписи.** Помимо упомянутых выше монументальных памятников и монет в распространении носителей такой надписи и иные надписи, подтверждающие существование христианского населения в Иране сасанидского времени.

Прежде всего, мы имеем в виду сасанидские гемыны<sup>55</sup>. Некоторые из них несомненно принадлежали христианам. Из отдельных тематик выделяются надписи с именами, такими как Иисус и Аарам (которые могут быть или христианскими или еврейскими) и одновременно с изображением типичных сасанидских мотивов, таких как протомы крылатого

*Archéologie en Iran*. T. 37 (1960) (*Numerique iranienne*) 57–58; Колесников, Христианские символы..., 204–205.

<sup>52</sup> G. C. MALO, *Excavations Coins from the Fars Region* // *The American Numismatic Society. Numismatic Notes and Monographs*. № 143 (New York, 1959) 6–7, 11, 35–36, 101, 103–54, 146–147; Колесников, Христианские символы..., 202.

<sup>53</sup> Колесников, Христианские символы..., 202–203.

<sup>54</sup> А. И. Колесников, Кресты на сасанидских драхмах (из собрания Государственного Эрмитажа) // *Доклады петербургского numismатического общества. Тезисы докладов и сообщений* (М., 2002) 49–54.

<sup>55</sup> А. Я. Бонков, *Эпиграфические заметки о Туранском Востоке Государственного Эрмитажа*. Т. 1 (Ленинград, 1939); J. LÖNNER, *Sasanian Seals of Sassanian Period* (Bonnabed, 1977); S. SAKAKI, *Jewish and Christian Seals of the Sassanian Period* // *Studies in Memory of Gaston Wiet* / Ed. by M. Rosen-Ayalon (Jerusalem, 1977) 17–31; R. GÖN, *Christliche Siegel der sassanidischen Zeit. Ein erstes Nachtrag* // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 19 (1971) 53–62; Gignoux, *Seaux chrétiens d'époque sassanide* // *Iranica Antiqua* 15 (1980) 299–314.

пыла. Другие же, хотя и несомненно сасанидские по форме и стилю, имеют изображение креста (греческого или латинского) в качестве основного мотива или нескольких крестов в качестве дополнительных элементов изображения. Некоторые из них имеют явно выраженные черты христианского происхождения: изображения ангелов, орла и оленя из Нового и Ветхого Заветов. В последнем случае тех, которые имели особое значение для христиан (жертвоприношение Исаака, Давид во рау дельном и т.п.).

На ряде печатей высечены надписи на сирийском или среднеперсидском языках. На некоторые, относящиеся уже к мусульманскому времени, — на арабском языке (шрифтом куф). Если в надписях на печатях упоминается имя владельца, то это довольно часто арабское имя. Никогда надписи дают совершенно неожиданную, на первый взгляд, информацию. Одна из печатей, принадлежавшая христианину, сообщает, что ее владелец занимает очень высокий административный пост в стране<sup>74</sup>. Возможно, одна из печатей, ныне хранящихся в Национальном музее в Копенгагене, принадлежала Ябалахе, который был патриархом-экзархом Церкви Востока в 415—420 гг.<sup>75</sup> Другая печать принадлежала митрополиту Вабшо<sup>76</sup>.

Некоторые предметы так называемого «сасанидского серебра» также имеют бесспорно христианские изображения, в частности, изображения креста<sup>77</sup>.

### Средняя Азия

**Северный Хорасан.** В состав Северного Хорасана могут быть включены Мервская оазис и подгорная полоса Копет-дага, то есть те районы, которые, согласно современной географической топонимике называются Южным Туркменистаном. В первую очередь необходимо сказать о памятниках Мервского оазиса, хотя и очень кратко, поскольку мы уже о них писали<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> B. Goss, Die Tonbullen von Tach-e Sofeiman. Ein Beitrag zur spätantiken Spätantike (Berlin, 1976) Pl. 47; B. Goss, Les boules de argile de l'Époque sassanide II Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux / Textes réunis par R. Gussone (Bordeaux-Yverly, 1995) (Revue Orientaliste, VII) 121.

<sup>75</sup> S. Shack, Jewish samian Sigillography II Au carrefour des religions... 249—250.

<sup>76</sup> Ph. Goss, R. Gussone, Cachets sassanides de la collection Astruc de l'École Française 6 (1977) 164, № 3.

<sup>77</sup> См., например, Sassanian Silver. Late Antique and Early Medieval Art of Luxury from Iran (Michigan, 1967) 135, fig. 53.

<sup>78</sup> G. Kazanietz, A. Badier, V. Gassner, The Beginnings of Christianity in Merv II Iranian Antiquity XXX (1995) 55—70. См. также: А. Н. Бадер, В. А. Гамсон, Г. А. Казанетц, Мервская метрополия II Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции (М., 1996) 85—94.

Важнейшим христианским памятником оазиса является церковь Хароба-Кошук, которая исследовалась сотрудниками ЮНЕСКО<sup>79</sup>. Церковь представляла собой прямоугольное здание (51х13 м), ориентированное главной осью с северо-запада на юго-восток. Здание — однонефное, в восточной части латерная часть, фланкированная двумя маленькими нишами. Стены украшены достаточно мощными известирами. Выяснилось, однако, сомнение в точности определения функции этого здания<sup>80</sup>, но, кажется, напротив, поскольку Хароба-Кошук явно представляет собой упрощенный вариант типичной исторической церкви Бесспорно, в так называемом Байрам-Алиевом некрополе, некоторые погребения (или даже типы погребений) можно считать христианскими. Доказательством этому являются, например, выкладки из кирпичей или мозаики в виде креста<sup>81</sup>. С другой стороны, беспорядочно вложенные кости от некропольных погребений нельзя воспринимать, как это иногда делается<sup>82</sup>, результатом хорострификационных на христиан<sup>83</sup>. В многочисленных свидетельствах о гонениях и мученичествах среди христиан сасанидского Ирана ни разу не упоминаются христиане Хорасана вообще и Мерва, в частности. Единственный случай упоминают Бируне с пометкой в «одне время»<sup>84</sup>.

Особое внимание привлекают две находки, сделанные в Мерве. Одна из них — случайно обнаруженная еще в 1930 г. местными жителями рельефная пермическая плита с изображением исторического креста. Судя по размерам и характеру изображения, эта плита была отштукатурена

<sup>79</sup> Г. А. Казанетц, Хароба Кошук II История АН Туркменской ССР (1984) № 3, 15—19; См. также: Пути развития архитектуры Южного Туркменистана после разделения и феодализма (М., 1988) 126—130; Г. Я. Дятловская, Хароба-Кошук II Памятники Туркменистана (1968) № 2. См. также: История изучения христианства в Средней Азии II Научные труды Ташкентского государственного университета 333 (1968) 354; S. Samilovskii, Zwischen Kaschagan und Aserbaidjan. Die Archäologie Mittelasiens im V—VIII. Jh. (Berlin, 1989) 171—172; А. М. Висоцкий, Христианский памятник на поселении Дуе-Чинак оазиса Мерва: эпиграфика, латерика, реконструкция II Культурные оазисы народов Средней Азии и Казахстана. Доклады и сообщения (М., 1990) 90—96.

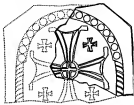
<sup>80</sup> G. Kazanietz, Karabakhiev et al. The International Merv Project. Preliminary Report on the Second Season: 1993 II Iran. Vol. XXXII (1994) 68.

<sup>81</sup> Г. Я. Дятловская, Христианский некрополь древнего Мерва II Материалы научной конференции «История Ташкентского государственного университета» (Ташкент, 1966); См. также: Некрополь Старого Мерва II Труды ЮНЕСКО XXX (1989); З. Н. Усманова, Христианские памятники Туркменики II История древних культур... 29—30.

<sup>82</sup> Дятловская, Некрополь Старого Мерва.

<sup>83</sup> См.: Бадер, Гамсон, Казанетц, Мервская метрополия.

<sup>84</sup> А. Бируне, Памятники древних поселений / Пер. М. А. Сабитова А. Бируне, Избранные произведения. Т. I (Ташкент, 1957) 33.



Илл. 2. Мера. Гравированная плита с изображением креста.

в специальной форме<sup>17</sup>. Другая находка сделана при регулярных раскопках. Она представляет собой форму для отливки металлических крестов<sup>18</sup>. Наличие подобных форм заставляет думать, что в Мерве были постоянная потребность в производстве предметов христианского культа.

Наконец, необходимо указать на то, что при царе Византии I (399—426 гг.) монетный двор Мерве чеканил бронзовую монету с изображением «исторического» (?) престола на оборотной стороне<sup>19</sup>. Из этого факта следует несколько выводов: 1) христианская община в Мерве была достаточно сильной и влиятельной, чтобы добиться такого права, 2) центральная власть разрешала такой отход от привычек государственной чеканки монеты.

Решительно необходимо отвергнуть мнение о том, что так называемое «основное здание», расположенное в северо-восточной четверти города, является христианским монастырем<sup>20</sup>. Его планировка совершенно не отвечает принципам монастырского устройства, известным не только по письменным источникам, но и благодаря раскопкам на острове Хорез. Это здание — скорее государственная склад<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> В. Н. Петров, Платос, подгравированная прошивка // *Публикации Туркменского музея* № 1 (5) (1968) 25.

<sup>18</sup> G. Hagemann, Kurbansakhatov et al. The International Merv Project. Preliminary Report on the Second Season (1993) // *Iran XXXII* (1994) 68, Pl. Vd.

<sup>19</sup> S. D. Looney, A. B. Nikitin, Sassanian Coins of the late 4th—7th Centuries from Merv // *Мезориент XXVIII* (1993) 271—277, 277—278, №№ 10—30, fig. II.

<sup>20</sup> Г. Я. Дрицкая, «Основной дом» христианской общины // *Труды ЮНЕСКО XV* (1974).

<sup>21</sup> Аргументация в пользу христианского назначения здания весьма слаба. Она состоит из наличия какого-то продолговатого строения, якобы в виде креста, и кападановой бусины с орнаментом в виде креста. О слабости этой аргументации см.: Бадет, Гангов, Кошлякова, Мерская метрополия... 89.

В более западных районах Южного Туркменистана археологические находки, связанные с христианством, засвидетельствованы в двух местах: Ак-депе и Гок-депе. При раскопках Ак-депе была найдена значительная коллекция бул с сасанидского времени<sup>22</sup>. Несколько из них — явно принадлежавшие христианам. К числу последних относятся три отливки одной и той же печати на трех различных буллах с изображением «Давида во рву львином»<sup>23</sup>, а также булла с изображением исторического креста<sup>24</sup>.

На городище Гок-депе случайно был найден клад, состоящий из бул с изображением креста (явно украшавших одежду) и византийской медальоны<sup>25</sup>.

Хорез. Практически единственным археологическим источником для суждений о христианах в Хорезе являются некоторые материалы некрополя из Мидзаклана (конец VII в.). Здесь на 8 оссуариях обнаружены своеобразные композиции из креста, звезд и листьев, что заставляет думать о том, что в данном случае (т.е. открыто не менее 100 оссуариев) были захоронены члены христианской общины<sup>26</sup>. Вторым важным свидетельством является наличие на монетах одного из правителей Хорезма конца VII или начала VIII в. изображения креста (точнее на хворее в портрете правителя)<sup>27</sup>. В связи с этим можно высказывалось предположение, что в это время в Хорезме на короткое время к власти пришли правители-христиане<sup>28</sup>.

Бактрия-Токмаркиты. На территории Бактрии-Токмаркиты зафиксировано не очень много памятников, связанных с христианством. К чис-

<sup>22</sup> См.: А. Гуляев, Л. Лепинко, Буллы сасанидского периода из Ак-депе // *Карапетовские древности*. Вып. 3 (1970) 105—107; А. Гуляев, Сасанидские буллы из зинна Ак-депе // *Эпиграфика Востока*. Вып. XX (1971) 46 сл.; В. Г. Липовин, По поводу буллы из Ак-депе // *Эпиграфика Востока*. Вып. XX (1971).

<sup>23</sup> A. G. Gulyaev, S. D. Looney, A. B. Nikitin, Sassanian Bullae from the Excavations of Ak-Depe by the Station of Antik // *Iran XXXIV* (1996) 56, № 4-2, Pl. XV.

<sup>24</sup> Gulyaev, Looney, Nikitin, Sassanian Bullae... 56, № 22-5, Pl. XVIII.

<sup>25</sup> М. Е. Массон, Клад римско-византийских бул и медальонов из Гок-депе // *Известия АН Туркменской ССР* (1956) № 5; Усманов, Христианские памятники... 33.

<sup>26</sup> В. Н. Яковлев, К изучению топографии и археологии древнего Мидзаклана // *История, археология и этнография Средней Азии* (М., 1968); В. Н. Яковлев, Т. К. Худяков, Некрополь древнего Мидзаклана (Ташкент, 1970); Г. Габелет, Les sépultures funéraires dans l'Asie Centrale séfénienne de la capitale persane à Gishkan-e-Khan (Paris, 1984) 146—147, 202; Е. Е. Носович, Хорезм в V—VIII вв. // *Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья*. Средняя Азия в расцвете средневековья / Отв. ред. Г. А. Беглова (М., 1999) 46.

<sup>27</sup> В. Н. Яковлев, Монеты древнего Хорезма (М., 1977) 84, табл. X.

<sup>28</sup> Носович, Хорезм... 46.

ду их относится, возможно, здание, частично разрушенное Л. И. Альбуном в районе Старого Термеза<sup>100</sup>. Планировка здания совершенно уникальна, попытки автора раскопок найти точки сопоставления с армянской христианской архитектурой и, через нее, с сирийской не кажутся сколько-нибудь убедительными. Однако наличие в составе жилого здания большого изображения креста заставляет думать, что оно принадлежало какой-то христианской общине. Датировка здания, по Л. И. Альбуму, — X—XII вв. Погибло оно, видимо, во время монгольского завоевания.

В Бахтрин также был обнаружен небосквозный скальный монастырь, расположенный на юге современного Таджикистана. В одной из нефей половок был выполнен в виде купола, в центре которого имелось изображение типичного исторического креста. Памятник датируется VI—VII вв.<sup>101</sup>

Других археологических памятников христианства здесь не зафиксировано, хотя письменные источники рисуют несколько иную картину<sup>102</sup>.

Сюда. Значительно больше христианских археологических памятников находится на территории Согды. Необходимо, прежде всего, указать на наличие монет с явно выраженной христианской символикой. К числу таких монет относятся, например, медные монеты тюркских правителей с изображением на лицевой стороне головы пророка, по обе стороны которой изображены изображения крестов. Монеты повторяет в значительной мере тип созданных императором Юстинианом I (527—565 гг.)<sup>103</sup>.

Очень важен любопытный документ, происходящий из раскопок Пенджикента — обломок сосуда с сирийской текстом, являющийся отрывком одного из псалмов, включенных в Псалтирь. Согласно предположению авторов публикации, это — учебный текст, писавшийся под диктовку. Судя по характеру ошибок, писал этот текст человек. Датировка этого документа временем не позднее 740 г.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Л. И. Альбум, Христианский храм в Старом Термезе // *Из истории древних культур Средней Азии. Христианство* (Ташкент, 1995) 34–41.

<sup>101</sup> С. Халипханов, Т. Аллахиев, О работе Шатрудунского археологического отряда в 1968–1970 гг. // *Археологические работы в Таджикистане*, Вып. 10, 167–204, Сопольский, Zwiften Kuchkan und Arabica... 173–174.

<sup>102</sup> См.: Б. А. Литвинский, Т. И. Зибаль, А. А. Ахмедов, Архитектура, живопись, скульптура (М., 1971) 122–123.

<sup>103</sup> В. И. Рувальский, Ш. С. Тавалюк, Об одной торжественно-посвященной монете с христианским символом // *ВВ* 35 (1973) 232; И. Д. Навоилов, Христианские символы в Согде // *Из истории древних культур Средней Азии. Христианство*... 64.

<sup>104</sup> А. В. Байков, Б. И. Мельник, Сирийский псалом из Пенджикента // *Краткие сообщения Института археологии* 147 (1976) 34; А. В. Байков, The Syrian Psalm from Panjikent // *ИВ* 92 (1979) 159–162. Ср. M. Zam-Walid, Christianity

На городище Афрасиаб был найден исторический бронзовый крест, датированный VIII в.<sup>105</sup>. Примерно к тому же времени (VII—IX вв.) относится иронское бронзовое изделие, найденное в Ургуте около Самарканда<sup>106</sup>. Рельефы, имеющиеся на нем, представляют следующие сцены: «Благословение», «Жизнь-мироиссечение», «Встреча Марии и Елизаветы», «Рождество», «Крещение», «Распятие». В районе Пенджикента на равнинно-степном могильнике Дашт-Урдак найдено несколько погребений, совершаемых по христианскому обряду. В одной из могил был даже найден бронзовый илениный крест<sup>107</sup>. Что касается оссуария с изображением исторических крестов (датированых временем не позднее конца VII в.), то в отношении этих можно высказать те же соображения, что и относительно аналогичных оссуариев в Хорезме<sup>108</sup>.

В Согде попадали и христианские предметы, произведенные далеко за пределами. К числу их, в частности, относится «шапка святого Митры»<sup>109</sup>.

Укажем, что в Согде имеются христианские памятники и более позднего времени<sup>110</sup>.

Чрез. В центре этой области, в городе Ташкент, было случайно обнаружено христианское погребение<sup>111</sup>. В составе кладки имелась небольшая статуэтка Христа на осле, а также серебряная чаша с изображением Орманы. Точная дата не установлена, поскольку почти все вещи погиб-

licity. III. In Central Asia and Chinese Turkestan // *Encyclopedia Iranica*. Vol. V / Ed. by E. Yarshater (Costa Mesa, 1993) 532.

<sup>105</sup> Терезаван Согд и Чин // *Краткие сообщения Института материальной культуры*. Вып. 33 (1956) Рис. 72.2.

<sup>106</sup> В. И. Завальский, К вопросу о датировке некоторых групп сирийских культурных предметов // *ВВ* 23 (1961) 197; См. же, Сирийское бронзовое изделие из Ургута // *Средняя Азия и Иран* (Ленинград, 1972).

<sup>107</sup> А. М. Барковский, Б. И. Мельник, В. И. Рыськов, А. И. Николь, Новые раскопки в Пенджикенте // *Археологические открытия*. 1976 (М., 1977) 359–360. *См. также*, *Лит. указатель*... 160.

<sup>108</sup> Б. Я. Стальский, Шапка святого Митры из Самарканда // *Краткие сообщения Института материальной культуры*. Вып. 40 (1960).

<sup>109</sup> Отметим, прежде всего, что христианское погребение найдено не Самарканде в местности, называемой Дуркен, где умерший похоронен на основании равносильного креста, сделанного из тонкого листового металла (Г. В. Шенников, Историческое погребение в Согде Самаркандском // *Из истории древних культур Средней Азии. Христианство*... 56–63). В районе Ургута имеются христианские погребения, найденные и изображения крестов, отмеченные или В. Барковским (В. В. Барковский, Отчет о командировке в Туркестан // В. В. Барковский, Сочинения. Т. IV (М., 1966) 254).

<sup>110</sup> И. А. Акимов, Древний исторический клад (?) в г. Ташкенте // *Известия АН УССР* (1959) № 6 (Общественные науки) 79–80; Г. И. Богослов, О христианстве в Чине // *Из истории древних культур Средней Азии. Христианство*... 71–72.

ли, но, может, можно уверенно можно говорить о раннехристианском периоде (VI—VII вв. н.э. по другому предположению, — VIII—IX вв.). Некоторое количество археологических свидетельств о христианстве происходит с территории Канка (Харакан, согласно арабско-исламским авторам) в южной части одного из зданий общественного назначения нарисован красной краской крест, из района города происходит филигранный бронзовый крест, а также подвеска из темного камня с изображением двойного креста<sup>101</sup>. Некоторые чеканки правителей чеканили монеты с христианскими символами. Эти монеты были найдены при раскопках Самарканда и Пенджикента<sup>102</sup>.

**Узбекистан.** Единственная археологическая находка в этом районе, говорящая о наличии христиан, — керамическое глазурованное блюдо, найденное в Ходженте и датруемое IX—XI вв. со стилизованным изображением креста и арабской надписью «Иса и Марьям»<sup>103</sup>. Однако можно предположить, что христианство здесь было распространено шире, поскольку один из узбекских владетелей на рубеже VI—VII вв. чеканил монеты с изображением креста<sup>104</sup>.

**Фаргана.** Точно также и на территории Ферганы имеется единственная археологическая находка, свидетельствующая о присутствии христиан. Мы знаем в виду крышки сосуда с изображением креста. Б. А. Абдулганиев, опубликовавшая эту находку, относит ее к X—XIII вв. и обращает внимание на то обстоятельство, что она изготовлена в специальной форме-кальпе, что говорит о массовом производстве подобных предметов<sup>105</sup>.

**Самарканд.** Самарканд непосредственно прилегающие к нему территории — регион особенно многонаселенных находок памятников христианского культа во всей Средней Азии. Важнейшим памятником здесь является небольшой церковь, датруемая VII—VIII вв., открытая в Ак-Башине (Чуйская долина)<sup>106</sup>. Церковь представляет собой сооружение

<sup>101</sup> Богомолов, О христианстве в Чине... 77.

<sup>102</sup> Э. В. Рувальде, Ш. С. Тихомиров, М. Н. Федоров, Нумизматические итоги // Афроник. Вып. 3 (Ташкент, 1974) 145–147; О. Н. Смирнова, Каталог монет с территории Пенджикент (М., 1963) 135, 36, 786.

<sup>103</sup> Н. П. Юханов, Ю. С. Маммад, К символическим изображениям креста в Средней Азии // Взаимодействие и взаимодействие культур на Востоке. Третья всесоюзная конференция востоковедов (М., 1988) Т. В. Беляев, Христианский памятник из Ходжента // Из истории древних культур Средней Азии Христианство... 79–81.

<sup>104</sup> О. Н. Смирнова, Первые монеты из Узбекистана // Эпиграфика Востока. Вып. 20 (1971) 59–64.

<sup>105</sup> Б. А. Абдулганиев, Крышки сосуда из Андижана // Из истории древних культур Средней Азии. Христианство... 82.

<sup>106</sup> Л. Р. Кисляков, Археологические исследования на Ак-Башине в 1953–1954 гг. // Труды Карганской археолого-эпиграфической экспедиции. Т. 2 (М.,

размером 36х15 м. Длинная ось ориентирована в направлении запад-восток. Алтарная часть расположена в восточной части и представляет собой небольшое крестообразное здание (5,3х4,8 м.), с призыванием к нему с севера и юга небольших помещений. Центральная часть сооружена заново двором, а часть проходов стен находится галереи. В одном из боковых помещений, расположенных рядом с алтарной частью, был найден бронзовый италийский крестик. Здесь же находились и сокровища VI—VII вв. Большинство погребений было совершено по христианскому обряду, однако находилось одно погребение VII—VIII вв., для которого характерно сочетание зороастрийского обряда (предварительно очищенные трупы) с христианскими (кости помещены в тум, на котором процарапаны исторический крест)<sup>107</sup>.

Возможно, небольшим христианским монастырем являлся Таш-Рабиб, расположенный в горах центрального Таш-Шана, являясь от населенных пунктов. Здание выполнено из сплавного камня, кладка очень тщательная. В нем имеется несколько небольших помещений, которые можно определять как кельи и более просторные северная часть. В последние десятилетия господствовало мнение о том, что это здание было возведено в XV в. и использовалось как рабат или караван-сарай<sup>108</sup>. Однако более тщательные архитектурные исследования<sup>109</sup> привели к убеждению, что более правы исследователи XIX в., видевшие в данном сооружении христианский монастырь, на основании, особенностей планировки<sup>110</sup> и, в особенности, наличия обидности надгроб-

1959; А. М. Пастушев, Христианский памятник на горе Ак-Башине // Восток и Тюркостан на древнем и средневековом Востоке (М., 1989); В. Д. Говард, С. Я. Понделов, Планировка христианства на территории Киргизстана // Из истории древних культур Средней Азии. Христианство... 84–85; Смирнова, Зинаиде Кисляков и Азаров... 170–171. См. также: I. Nimka, Ak-Bedim et les environs // Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1961) 123–128.

<sup>107</sup> Gernet, Les religions... 185–186.

<sup>108</sup> А. Н. Бериктаев, Архитектурные памятники Киргизии (М., 1959) (длинному памятнику посвящено основное глави: Таш-Рабиб — караван-сарай XV вв.); См. также, Историко-археологические очерки Центрального Таш-Шана и Памиро-Алая (М.—Ленинград, 1952) 102–103; Г. А. Прохорова, О Таш-Рабиб // Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. Вып. 3 (1952).

<sup>109</sup> См.: В. Галицкий, В. Павлов, К изучению Таш-Рабиба // По следам памятников истории и культуры Киргизстана (Фрунзе, 1982) 110–119.

<sup>110</sup> Н. Д. Зинаиде, Кладовая и гора Таш-Шан: Путевые заметки (Омск, 1888) 22–27; Н. Зинаиде, Таш-Рабибское ущелье // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (Ташкент, 1897—1898); Н. Н. Пастушев, Таш-Рабиб // Известия Археологической Комиссии. Вып. 4 (СПб.).

ного исторического здания<sup>122</sup>. Это мнение, кажется, достаточно обосновано<sup>123</sup>.

Христианский некрополь зафиксирован также в Тирзе — погребения в хумах и маленьких склепах из обожженного кирпича, датируемые IX—X вв.<sup>124</sup>. Около городской Бурны был найден некрополь, на одной из могил которого лежал жеманый кувшин, на поверхности которого до обжига был выделан крест, но не обычный христианский, а несхожий — с нижней костью перекаленной<sup>125</sup>. Такой вид погребения датируется временем XI—XII вв., что позволяет отнести некрополь к более раннему времени.

Достаточно значительное число предметов, связанных с христианством, найдено в слонх VIII—IX вв. при раскопках Краснореченского городища (в первую очередь, натальные кресты из бронзы, золота и серебра)<sup>126</sup>.

Имеется также несколько художественных произведений, в той или иной степени свидетельствующих о присутствии здесь христианского населения. К их числу относятся: серебряная посуда, найденная в 1923 г. на Ново-Покровском городище в Чуйской долине<sup>127</sup>. Серебряный кувшин, созданный в более раннее время, позднее был украшен клеймами в виде равноконечных крестов и проширительным от руки изображением креста такой же формы. Это могло быть вызвано либо стремлением придать кувшину сходство с высоко ценимыми произведениями азиатской или терракот, либо с использованием его в виде церемониальной утвари в одной из исторических общин<sup>128</sup>.

К числу христианских произведений искусства Семиречья В. П. Даркин и Б. И. Маршак относят два серебряных блюда, найденных в Прикочевье из оазиса Григорьевское (с изображением евангельских сцен) и из

<sup>122</sup> Ч. Ч. Валиханов, *Исторический дневник* // Ч. Ч. Валиханов, Сочинения. Т. 2 (Алма-Ата, 1962) 192–194.

<sup>123</sup> Гончаров, Палыгулова, *Памятники христианства на территории Кыргызстана*, 89.

<sup>124</sup> Д. Н. Ремизов, *Некрополь древнего Тирза // Краткие сообщения Института материальной культуры*. Вып. 69 (1957) 110.

<sup>125</sup> М. Е. Маслов, В. Д. Гончаров, Бурна, *История изучения городища и его архитектурных особенностей* (Фрунзе, 1985) 25.

<sup>126</sup> Гончаров, Палыгулова, *Памятники христианства на территории Кыргызстана*. 92. *Памятники культуры и искусства Кыргызстана. Каталог выставки* (Ленинград, 1983) № 261а.

<sup>127</sup> В. Гончаров, *Серебряные сосуды из кургана сак Покровское Пышкентского уезда // Известия Среднеазиатского музея*. Вып. 1 (1927), Б. И. Маршак, *Согдийское серебро* (М., 1971) 60.

<sup>128</sup> К. В. Тихон, *Памятники средне-византийского искусства* (М.—Ленинград, 1940) 110, табл. 34.

Амударьинского оазиса (со сценами из жизни Иисуса Навина)<sup>129</sup>. Оба блюда датируются IX—X вв. Их прототипами были, по всей вероятности, более ранние произведения, созданные в христианской среде Месопотамии или Ирана. Хотя относительно происхождения последних высказывались определенные возражения<sup>130</sup>, вряд ли можно с ними согласиться<sup>131</sup>.

Важное значение имеют находки при раскопках древних семиреченских городов Тирза и Сарыта (Краснореченское городище) в слонх VII—VIII вв. обломков сосудов с надписями христианского содержания на сирийском и соседнем языках<sup>132</sup>. Надпись из Тирза ее читатель А. Я. Борисов считал принадлежавшей христианам иконопалкам (иконофобам) на том основании, что манера письма была характерна для западной (халкидонской школы).

Особое значение имеют исторические надгробные надписи из Семиречья. Правда, только очень небольшая часть из них относится к рассматриваемому периоду<sup>133</sup>, остальные же (несколько сот) относятся к XIII—XIV вв.<sup>134</sup>.

<sup>129</sup> В. П. Даркин, В. И. Маршак, *Откуда найденное сирийское блюдо из Персидской области // Советская археология* (1934) № 2, Даркин, *Художественный металл Востока*..., 26–30, табл. 23, 24.

<sup>130</sup> Г. А. Пшеничкова, *К датировке и интерпретации трех предметов «иконового серебра» из коллекции Государственного Эрмитажа // Словеса Азии и ее соседи в древности и средневековье* (М., 1981).

<sup>131</sup> А. Б. Никольский, *Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, религия / Под редакцией К. А. Лившицкого* (М., 1984) 127.

<sup>132</sup> А. Н. Бонина, *Памятники старинной Таласской долины. Историко-археологический очерк* (Алма-Ата, 1941) 21; А. Н. Березин, *Угуревские граффити Семиречья // Эпиграфика Востока*. Вып. 1 (1947) 34–37; А. Я. Борисов, *Сирийские надписи на сосудах из Тирза // Известия АН Казахской ССР*. Вып. 1 (1948) (Серия археология) 107–108; В. А. Лившицкий, *Согдийцы в Семиречье // Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока. 15 лет спустя (научная сессия ЛОИВ АН СССР Ч. I)* (М., 1961) 81–83.

<sup>133</sup> Мы имеем в виду 4 халкидонские кресты с Краснореченского городища, датируемые VIII и X вв. См. В. А. Лившицкий, *Согдийцы в Семиречье: лингвистические и эпиграфические свидетельства // Крылья реки в Бурны (Фрунзе, 1989)*.

<sup>134</sup> Памятники происходят из Чуйской и Нарынской долин, уездная Джурджу, из Таш-Рабата, см. D. Savolainen, *Synach-historische Grabinschriften aus Semiratschen (St.-Petersbourg, 1890) (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Série VII. T. 37* 81; Н. Я. Маршак, *Надгробный камень из Семиречья с греческо-сирийской надписью 1323 г. // Записки Восточного общества любителей Русского археологического общества*. Т. 8 (1894); Д. Хлобосов, *Сирийско-турецкие исторические надгробные надписи XIII и XIV столетий, найденные в Семиречье // Восточные известия. Сборник статей и исследований профессора и приват-доцента Факультета восточных языков Императорского С.-Пе-*



Необходимо, вместе с тем описать список таких находок от явно не христианских, попавших в этот список по недоразумению. К их числу в первую очередь относятся керамические вазы с овером Несан-Куш с изображениями, как утверждает, двенадцати апостолов<sup>124</sup>. Это утверждение двояко со ссылкой на В. В. Бартольда. Однако В. В. Бартольд с намеренной тошарой о подобном обосновании, указывая, в частности, на то, что один из фигур изображены держали на руках ребенка<sup>125</sup>.

### Восточный Туркестан и соседние области

**Восточный Туркестан.** Проблема археологических памятников Восточного Туркестана достаточно сложна, однако, недавнее исследование А. Б. Никитина поможет разобраться с этим материалом<sup>126</sup>.

Руины исторического монастыря были найдены экспедицией А. Левиэ в Букайне, в северной части Турфанского оазиса, функционировавшего в IX—X вв. (хотя точные даты его существования не установлены)<sup>127</sup>.

тербургского университета (СПб., 1895); Н. Н. Палтусов, Христианские изображения близ г. Пашаева, Самаркандской области, в Чуйской долине // *Записки Восточного отделения Русского археологического общества*. Т. 1 (1896); D. Sinoussi, *Synich-christliche Grabinschriften aus Samarkandische Neue Folge* (St. Petersburg, 1897); П. К. Кононов, Христианско-сарматские надгробные памятники из Акматаля // *Записки Восточного отделения Русского археологического общества*. Т. 16 (1903); П. К. Кононов, Несколько новых надгробных памятников с христианско-сарматскими надписями из Средней Азии // *Известия АН. Серия VI*. Т. 1 (1907); П. К. Кононов, К сарматско-туркской эпиграфике Самары // *Известия АН. Серия VI*. Т. 3 (1909); С. В. Малов, Памятники древнерусской живописи Монголии и Киргизии (М.—Ленинград, 1939); Н. В. Палтусов, А. В. Павлова, Исторические памятники // *Эпиграфика Киргизии*. Вып. 1 (Фрунзе, 1963); Ч. Датматгозов, Язык сарматизма (исторический) памятников Киргизии (Фрунзе, 1971); М. Е. Массон, Проникновение двух исторических школ восточных галей Средней Азии // *Общественные науки в Узбекистане* (1978) № 10; Ч. Датматгозов, Новые сводные надписи в Чуйской долине // По следам памятников истории и культуры Киргизстана (Фрунзе, 1982) 132–137; W. Kuhn, *Nestorianische Inschriften in Kirgistan, ein Sammelbericht* // *Synopsis der Synagoga VII*. 660–669.

<sup>124</sup> Голкина, Палтусов, Памятники христианства на территории Киргизстана. 91.

<sup>125</sup> В. В. Бартольд, Отчет о командировке в Туркестан // В. В. Бартольд, Сочинения. Т. 4 (М. 1964) 75–76. Отметим, что и название работы В. В. Бартольда, В. Д. Горюновой и С. Я. Перегудовой указывает на это.

<sup>126</sup> А. Б. Никитин, Христианство в Восточном Туркестане в древности и раннем средневековье. Этнос, язык, религия // Под редакцией Б. А. Лихачевского (М., 1992) 533–549.

<sup>127</sup> A. Le Coq, *Auf Helian Spuren in Ostturkistan* (Leipzig, 1906); Никитин, Христианство в Центральной Азии... 128; Никитин, Христианство... 541–546.

В руинах этого монастыря были найдены остатки монастырской библиотеки. Судя по собранным там фрагментам, библиотечка включала рукописи на согдийском, сирийском, уйгурском, среднеперсидском языках<sup>128</sup>. Один из текстов — так называемый Турфанский Псалтырь представляет собой перевод на среднеперсидский язык восьмидесяти псалмов, восходящих к принятому исторической церковью канону Мар-Абды, оформившемуся во второй четверти VI в.<sup>129</sup> Долгая рукопись на основании эпиграфических особенностей датруется VI в. Еще один фрагмент содержит отрывок из незаконченного произведения «Страсти Иисуса»<sup>130</sup>. В составе библиотеки имеются также фрагменты греческого на ивритском и хитано-сирийском<sup>131</sup> и даже греческом языках<sup>132</sup>. Поскольку среди текстов, найденных здесь, имеется письмо, адресом которого до сих пор кто-то из важных византийских сановников, то делается предположение, что среди христиан Восточного Туркестана могли быть не только историчные и монофизиты, но и мелекиты (привославленные)<sup>133</sup>.

Среди произведений живописи на толпе, найденных в Дуньхуане, имеется очень любопытное изображение Христа, имеющего некоторые черты божества<sup>134</sup>.

<sup>128</sup> E. Sachau, *Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan* // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 47 (1905); F.-W. K. Müller, *Neuere orientalische Bruchstücke in sogdischen Sprache* // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 24 (1907); N. Ponomarevsky, *Fragmentes synagoga et syro-hoto et de Turfan* // *ROC* 30 (1935—1936) 3–46; M. A. Boyce, *Catalogue of the Iranian Manuscripts in Marthian Script in the German Turfan collection* (Berlin, 1960) (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalistik. № 45) 17; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 129.

<sup>129</sup> E. C. Anagnostis, *Bruchstücke einer Peshwa-Übersetzung der Psalmen aus der Samandzeit* // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. (1910) III. 41 (1933) 1, A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968) 252 ff.

<sup>130</sup> F.-W. K. Müller, W. Lentz, *Sogdische Texte*. II // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. 22 (1904) 34–36.

<sup>131</sup> O. Harnack, *Die buddhistische und christliche Literatur der Sogier* // *Handbuch der Orientalistik*. Bd. IV (Iranistik), zweiter Abschnitt (Litteratur), Lieferung 1 (1908) 94–92.

<sup>132</sup> Отрывок на греческом языке был включен в книгу из сохранившихся рукописей. См.: Le Coq, *Auf Helian*... 88.

<sup>133</sup> See-Williams, *Christianity*... III. 531.

<sup>134</sup> A. Waley, *Christ or Bodhisattva?* // *Artibus Asiae* (1925) № 1. 4–5; J. Davila, *Les cultes théophiles dans l'ancienne Église chaldéenne* // *Éléments* (1956, oct.); M. Maclerand, *Genèse et Mouvements d'Asie Centrale*. Essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie Centrale séculaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane (Paris, 1963) 185–196.

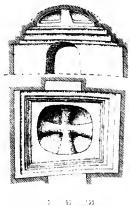


Рис. 3. Алтарь. Сквозной план.

Разрез одного из помещений и изображение креста в куполе VI—VII вв.

Известно также христианский храм в Кочо, обследованный А. Лексом в 1905 г. Храм находится за пределами городских стен, поблизости от комплекса буддийских святилищ и ступ. Прямоугольное здание, разделенное на три смысловых объёма: в плане помещение, было ориентировано с запада на восток, в соответствии с принципами христианской культовой архитектуры. Позднее это святилище было превращено в манихейский храм и первоначально христианская роспись ее фрагменты. Живопись в целом сильно пострадала из-за проникновения влаги. Сопутствующими находками А. Лекса был сбит фрагмент росписи с изображением сцены праздника, видимо, вербного воскресенья<sup>140</sup>.

<sup>140</sup> Y. SAKI, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo, 1934) 416.

В этой сцене представлен дьявол с курчавыми и потерян в руках, и идущие к нему верующие с длинными ветвями<sup>141</sup>. В верхней части фрагмента видны копыта змея, расположенные над этой композицией — скорее всего там было изображено св. Георгия на змея, который был весьма популярен восточными<sup>142</sup>. На других фрагментах, которые известны нам только по графическим копиям, представлены всадник (от лошади сохранилась только задняя часть), вокруг головы его — нимб, в правой руке он держит лежащее на плече древо (ветвь?), оканчивающееся изображением креста<sup>143</sup>. Перед ним — два донатора, мужчина и женщина. У мужчины — большая окаянная борода<sup>144</sup>. Точно датировать роспись и, соответственно, время функционирования святилища не представляется возможным, но А. Лекс предполагает, на основании сравнения с раннеантичной фресковой живописью, что и святилище и живопись были созданы в VII—IX вв.<sup>145</sup>. М. Майер, на основании сравнения с китайской живописью, несколько сужает хронологические рамки, полагая, что IX в. полностью исключается и что наиболее вероятная дата — конец VII в.<sup>146</sup>.

Известны также несколько христианских надгробий на Дунбэ с рельефами, представляющими сцены рождения<sup>147</sup> и рисунок из щелей, изображающий, как известно, христианского священника<sup>148</sup>.

В Хотане существовал христианский некрополь<sup>149</sup> и отмечались находки местных каменных крестов<sup>150</sup>. Все религиозные тексты из Хотана

<sup>140</sup> Христиане из Ближнего Востока обычно использовали в таких случаях пальмовые ветви, восточная церковь заменяла их ветвями вербы или ивы.

<sup>141</sup> A. GIOVETTO, *Archaeologische Kultur in China* (Berlin, 1912) 339; A. LI COO, *Ghoshu* (Berlin, 1913) Taf. 7; Li COO, *Asie Holles*... 64, Taf. 9, S. 10; The Nestorian Documents... 339; M. BERNARD, *Central Asian Painting* (New York, 1979) 11–13; Никитин, *Христианство в Центральной Азии*... 120; M. MAILLARD, *Grottes et Monuments*... 195–197, Pl. CIIIa, Никитин, *Христианство*... 539–540.

<sup>142</sup> Вполне возможно, что здесь изображен Христос. См. MAILLARD, *Grottes et Monuments*... 196.

<sup>143</sup> MAILLARD, *Grottes et Monuments*... 196.

<sup>144</sup> Li COO, *Asie Holles*... 64, Никитин, *Христианство в Центральной Азии*... 130.

<sup>145</sup> MAILLARD, *Grottes et Monuments*... 195, fig. 80 a–b.

<sup>146</sup> SAKI, *The Nestorian Documents*... 442, табл. XXI–XXII; K. EBER, *The Nestorian Christianity in China in Medieval Time, according to recent historical and archaeological Researches of the Orient* (Rome, 1904); Никитин, *Христианство*... 584.

<sup>147</sup> Y. SAKI, *The Nestorian Documents*... Табл. I.

<sup>148</sup> N. SAKO-WILLIAMS, *Christianity*... III, 532.

<sup>149</sup> C. FÉLIX, *Le christianisme en Asie* (Paris, 1899) T. 2, 96; M. GRASSIN, *Deuxième de l'Asie* (Paris, 1899) T. 3 (Paris, 1899) 136; Никитин, *Христианство*... 540.



Илл. 4. Кото. Прорисовка одной из сцен в росписи пещеры. VII—IX вв.

(иранские и тибетские) — переводы буддийских сочинений. Тот же один текст на китайско-санском языке содержит слово «христианство». Речь идет, по-видимому, о руководителе христианской общины<sup>108</sup>.

Отметим, что, помимо упомянутых выше христианских текстов из монастыря в северной части Турфана, были найдены также христианские тексты в Дуньхуане<sup>109</sup>, в том числе и на китайском языке (VIII в. у<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> H. BALEY, *Indo-Sogdian Studies, being Khotanese Text. Vol. 4* (Cambridge, 1961) 20. Отметим, существующие и другие тексты данного периода. См.: R. R. EMERSON, *Khotanese Kirtikān «Christians»* // *Histoire et études de l'Asie Centrale préliminaire. Sources écrites et documents archéologiques* / Sous la direction de Bernard et F. Olszky (Paris, 1991) 279–282.

<sup>109</sup> Из разновременных текстов там найден также один — на согдийском языке (сборник орисов, того типа, который на языке христианского мира назывался *септис* *дроклогитис*), но в остальных документах имеются свидетельства того, что тексты происходят из христианской среды (прежнюю христианскую иконо, иконы или Сурги, упоминается монахи Давид и т.п.). См.: N. SIMS-WILLIAMS, J. HAMILTON, *Documents tibeto-sogdians du IXe—Xe siècles de Touen-fouan* (Согд. Inscriptiones Italicorum. III/3) (London, 1990), Sims-Williams, *Christianity*. III... 532–533.

<sup>110</sup> Иваскин, *Христианство*... 541. Особое значение привлекает перевод на китайский язык гимна Gloria in excelsis Deo. См.: Sims-Williams, *Christianity*. III... 533.

Христианские тексты находились и в других местах Восточного Туркестана<sup>111</sup>, в том числе и в буддийских монастырях, что свидетельствует о взаимном интересе представителей различных вероисповеданий друг к другу<sup>112</sup>.

Известны некоторые свидетельства о существовании исторических общин в Восточном Туркестане и в более позднее время<sup>113</sup>.

Китай. Насколько нам известно, единственным бесспорным ислетическим памятником, связанным с христианством на территории собственно Китая<sup>114</sup>, является знаменитая икона из Чаньшань 781 г. н.э.<sup>115</sup>. Эта икона была открыта еще в 1625 г. группой миссионеров-иезуитов. Сначала ее воспринимали, как зловещую подделку, созданную иезу-

<sup>111</sup> Sims-Williams, *Christianity*. III... 532.

<sup>112</sup> Достаточно полный список христианских произведений, найденных в Восточном Туркестане см.: Иваскин, *Христианство*... 544–548. См. также: А. А. ХОМОВ, *Памятники согдийской, средневековой, персидской, байрафской, монгольской письменности* // *Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, язык, религия* / Под ред. В. А. Лазаревского (М., 1992) 271–306. С. Г. КЛАВЕНКО, *Памятники древнетюркской письменности* // *Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье*... 365–367.

<sup>113</sup> Мы не касались в этой связи данных письменных источников. Что касается археологических памятников, то Д. Клемента, в частности, сообщал о существовании средневековой исторической деревни, которая была превращена в иезуитскую. См.: D. KLEMENT, *Nachrichten über die von Kaiserliche Akademie der Wissenschaft zu St. Petersburg im Jahre 1898. Ausgerichete Expedition nach Turfan* (St. Petersburg, 1899) 42, fig. 1. Отметим существование определенных сомнений в справедливости этого утверждения. В. В. Бартольд во всем случае утверждал, что бывшая, которую Д. Клемента считал иезуитской, была построена в 1760 г. иском Дуньхуан. См.: В. В. Бартольд, *Турфан* // В. В. Бартольд, *Сочинения*. Т. III (М., 1965) 523.

<sup>114</sup> Мы не привносим в расчет подробные исторические сведения из Южного Китая, поскольку они относятся к XIV в., то есть уже кие временных предков нашего населения. Об этом мы упомянули подробнее см.: S. N. LEE, *Nestorianism and Manichaeism on the South China Coast* // *VC* 34 (1980) 71–88 (Переводчик: S. N. LEE, *Manichaeism in Central Asia and China* (Leiden—Boston—Köln, 1998) 177–195).

<sup>115</sup> M. BAC, *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Tibet*. T. 4 (Paris, 1857–1858); F. V. HULM, *The Nestorian Movement in China* (Chicago, 1909); F. NIEL, *L'expression artistique en Asie* // *Bibliothèque de vulgarisation de Musée Guimet*. T. 40 (1914); A. C. MOORE, *The Christian in China before the year 1550* (London, 1930); E. DRACK, *Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty* // *Moscow State University Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking*. Vol. I–II (1936–1937); J. FORRE, *The Church of Tang Dynasty* (London, 1939); Y. SAKO, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo, 1951); Е. И. КАРПЕНКО, *Средневековое христианство в Китае и Центральной Азии* // *ИЗВ. ВАС*. 26 (89) (1978) 76–85.

итам ad maiorem Dei gloriam, однако, сейчас ни у кого из исследователей нет ни малейшего сомнения в ее подлинности»<sup>106</sup>.

Надпись представляет собой типичную китайскую стелу: поставленный стойкой параллелепипед с округлым верхом. Здесь находится избушка не исторического креста и заголовка надписи, выполненный крупными иероглифами. Текст надписи на китайском и частично сирийском языках выгравирован на передней и двух боковых плоскостях стелы. В надписи, в сущности, излагается история исторической церкви в Китае с момента прибытия в 635 г. первой официальной миссии.

Памятник был установлен в честь лица высокого духовного звания Иом (Янлобуэнда), автором надписи был «персидский священник» Адам, который имел и китайское имя Цань Цзин. Рассказ начинается с прибытия миссии епископа Алоизия<sup>107</sup>. Императорское правительство разрешило свободно проповедовать христианство в государстве. Далее рассказывается о других миссиях с запада, отношении правительства, как правило благоволявшего, к христианам, создании монастырей. Завершается надпись сирийской фразой: «В год 1092 греческого календаря [то есть 781 г.] наш господин Янлобуэнда, священник и коренной Кумдин, императорского города, сын покойного Мянхса, священника из Балха, города в Токаристане, соорудил этот памятник».

Возможно, к числу памятников, свидетельствующих о присутствии христиан в Китае необходимо отнести и сохранившуюся до сего времени стелу, привезенную из Китая, (с надписью на китайском языке) сына последнего евангелиста шара араб Перола, которая была поставлена у мавзолее императора Гун-шу (умер в декабре 683 г.). Известно, что Перола построил христианский монастырь, что заставляет думать, что и сам он был христианином<sup>108</sup>.

Тибет. В какой-то степени можно говорить и о проникновении христианства на Тибетское нагорье. Видимо, проводниками его являлись согдийские купцы. В Ладакхе согдийско-христианин Ношфари оставил на скале надпись<sup>109</sup>, датированную 210 годом неизвестной

<sup>106</sup> См. Д. В. Дзювский, Миссия несторов в Китае. Маттео Риччи и другие. 1552–1775 годы (Москва, 2001) 118.

<sup>107</sup> Существует несколько вариантов объяснения этого слова, исследователи даже не согласны в том, является ли оно именем или титулом. См.: Никитин, Христианство... 584.

<sup>108</sup> Подробнее см.: A. Forte, On the Identity of Alopen (616–710), a Persian Aristocrat at the Chinese Court // La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo (Roma, 1996) 187–197.

<sup>109</sup> F.-W.-K. Möller, Eine sogdianische Schrift in Ladakh // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 31. Hft. 1 (1925) E. Bonvallet, Notes sogdianes. IV // BSOAS 9 (1938) 502–505; G. Grosse, Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch-Unterarten // Die Thakler-Sammlung im Oberste-

зри<sup>110</sup>. Ношфари, самаркандец, прибывший «изнутри», то есть из Восточного Туркестана, сообщает, что он направляется к канату Тибета<sup>111</sup>. Рядом с надписью — при историческом кресте<sup>112</sup>. Результатом этого проникновения стало появление образа Иисуса (Йешу), как великого учителя и «судовождя» в текстах религии бон<sup>113</sup> и в подлинной буддийской иконографии<sup>114</sup>. Возможно также присутствие тибетско-христиан в Дуналуэне<sup>115</sup>.

Вероная Енисей. В так называемой суджиской рунической надписи, содержащей краткое жизнеописание одного из участников каргальского заговора Монтанги Байла Кутурга яргана, говорится о его оказании в веро, которого ставит в пример его сыну<sup>116</sup>. Термин «оказание» в веро передано сирийским словом «шаро», обозначающим духовное лицо<sup>117</sup>. Известно несколько стел с руническими надписями енисейских каргальцев VIII–IX вв. с изображением исторических христиан<sup>118</sup>, в т.ч. и изображением исторических священнослужителей на скалах возле Енисея<sup>119</sup>. Влияние христианства сказалось на потреблении обрядов шаргальцев. Именно в этот период происходит частичная замена трупосожжения трупосоположением<sup>120</sup>.

Монгол. Восток (Восток, 1974) 367, Taf. 215b; W. B. Henning, Mitteilungsblatt // Handbuch der Orientalistik. Abt. I. Bd. IV. Abach. 1 (1958) 54; Sims-Williams, Christianity. III... 532; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>110</sup> Вероятно, зри Бахтарган, то есть 841–842 г. н.э. См.: Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>111</sup> С. Г. Кляшторный, В. А. Давыдов, Согдийская надпись из Бугута // Сирия и народы Востока. Т. 10 (1971) 137.

<sup>112</sup> Рядом находится также надпись на тибетском, китайском и катанско-сином языках. См.: Маддала, Grottoes et Monasteries... 193–194.

<sup>113</sup> В. Н. Кузнецов, Культурные связи Палмера и Тибета // Сирия и народы Востока. Вып. 16 (1975) 299–300; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>114</sup> С. Ф. Олденбург, Сборник изображений 390 бурханов (СПб., 1903) 51, рис. 153; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 132.

<sup>115</sup> G. Ulan, Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in the VIII–Xth Centuries // Contributions on Tibetan Language, History and Culture (Wien, 1983) (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 10) 399–429.

<sup>116</sup> С. Г. Кляшторный, Историко-культурное значение суджиской надписи // Совместное исследование (1959) № 5: 163.

<sup>117</sup> Никитин, Христианство в Центральной Азии... 128.

<sup>118</sup> С. Е. Малов, Енисейская письменность тюрок (М.—Ленинград, 1951) №№ 3, 5–7, 10, 24, 41, 42, 66, табл. XXII, XXV, XXVI–XXVIII.

<sup>119</sup> Кляшторный, Историко-культурное значение... 166; О. Монтеган-Нилан, Manichaeism in Siberia // Seniors and Oriental Studies. Vol. 11 (1951) 311–320; Никитин, Христианство в Центральной Азии... 128.

<sup>120</sup> Кляшторный, Историко-культурное значение... 167.

Таким образом, рассмотрев имеющиеся материалы, мы должны будем признать, что количество археологических источников достаточно велико, они могут оказать значительное влияние на конечные выводы относительно масштабов христианской миссии на Востоке и ее результатов. Археологические материалы должны использоваться историками и это поможет создать более адекватную историю христианского Востока.

## SUMMARY

V. A. Garbov, G. A. Konchelenko

### CHRISTIAN ARCHEOLOGICAL MONUMENTS IN ORIENT (1ST MILLENIUM CE).

The article provides a survey of the present state of archeological research of the Christian Orient. It begins with Syria and Mesopotamia and turns to the Central Asian regions and Eastern Turkestan (Sincian). The number and quality of the archeological finds are discussed and their impact on our knowledge about the history of the Christian Orient is evaluated.

А. Я. Каховкин

### О ЗАМЫСЛЕ РОСПИСИ «ЧАСОВНИ МИРА» В ЗЬ-БАГАВАТЕ

В Верхнем Египте, в Большом оазисе, близ города Эль-Харга на юго-востоке плато расположен коптский некрополь Эль-Багават. Предполагает он из себя комплекс из более чем двухсот погребальных построек из сырцового кирпича и высеченных в скалах, называемых «часовнями», «гробницами», «мемориалами», «гробницами». Большинство зданий перекинуто сферическими куполами, некоторые внутри расписаны. Датировку некрополя IV—IX вв.

В научный оборот вошел этот памятник лишь соотечественник, хранитель императорского Эрмитажа В. Г. Бок (1850—1899)<sup>2</sup>. Совершая свою первую экспедицию в долину Нила в 1888—1889 гг., В. Г. Бок посетил Эль-Багават. Он описал комплекс и самые интересные часовни, сделал десятки снимков, снял планы. С этими уникальными материалами специалисты и посетители Эрмитажа могли ознакомиться на утренней осенью 1898 г. в Лодвиге Раффеля музея этнографии памятников, привезенных В. Г. Бок из его второй экспедиции (1897—1898) в Египет<sup>3</sup>. Часть описаний и фотографий В. Г. Бока, относящихся к некрополю Эль-Багават, была опубликована в посмертном издании «Материалы по археологии христианского Египта»<sup>4</sup>. Лишь по прошествии полувека с момента издания труда В. Г. Бока на латинском языке о некрополе Эль-Багават появилось монографическое исследование А. Факера<sup>5</sup>. В нем содержались необходимые сведения о комплексе, отдельных, представляющих научный интерес часовнях, карта с указанием разме-

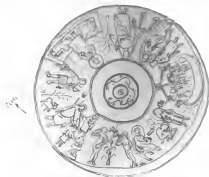
<sup>2</sup> Литературу о Владимире Георгиевиче Бок см. в: «Coptica Hemingiana» (СПб., 1999).

<sup>3</sup> А. Я. Каховкин, Первая выставка восточного искусства в России // *ВВ* 55 (1980), I часть: 47—52; А. Я. Каховкин, La première exposition copte en Russie // *Cahiers de la Bibliothèque Copte & Strasbourg* 26—27 mai 1998 (Paris—Louvain, 1999) (Bibliothèque Copte IV) 43—74.

<sup>4</sup> В. Г. Бок, Материалы по археологии христианского Египта (СПб., 1901) Гл. III—IV, 7—33. Рис. 9—36. Табл. III—XVI. Работа представляет собою текст на русском и французском языках и альбом. Подготовленное к печати изданием В. Г. Бока по работе в Эрмитаже В. С. Голенищевым и Я. Н. Смирновым в соответствии по черновым материалам В. Г. Бока, она не лишена недостатков, но в своей фактологической и иллюстративной частях несомненно сохраняет высокую научную значимость по сей день.

<sup>5</sup> А. Факер, The Egyptian Deserts. The necropolis of El-Bagawat in Kharga Oasis (Cairo, 1951).





Ил. 2. Ротация купола «Часовни Марии» (перевосновка автора)

какия Молитвы, правотец Иаков, Носив кончече, Дева Мария, апостоли Павла со святой Феклой.

Моя предшественница, интересовавшаяся этой росписью, установила ее генетическое и иконографическое родство с раннехристианскими памятниками египетского и прикладного искусства от Рима до Ближнего Востока, отметила в ней наличие египетских и древнеегипетских мотивов, как на необычную деталь указывали на присутствие здесь трех персонализаций и бросившись в слух хронологической сбоя в размещении сцен и героев. Каждый интересующийся любой из перечисленных проблем может ознакомиться с ними в представленной в этой статье Факсимиле литературе<sup>11</sup>. Я же оставалась только на аспектах в изу-

<sup>11</sup> К библиографии, приведенной А. Факсимиле (The Egyptian Desert. 185–187. — 30 страниц), я добавлю здесь несколько приблизительно новых работ, посвященных за последние полвека. H. STERN, *Quelques problèmes d'architecture paléochrétienne en Egypte // Cahiers archéologiques* (далее — CA) XII (1962) 99–113, J. SIVATZKY, *Nouvelles études sur des fresques d'El Bagawat // CA XIII* (1963) 1–11, P. de BOUGNOT, *L'art copte* (Paris, 1968) 100, 104, M. L. THÉRET, *La composition et le symbolisme de l'Iconographie de la mosaïque de l'Église d'El-Bagawat // Rivista di archeologia cristiana. Miscellanea in onore di Enrico Jany IV. Anno XLV, № 1–4*



Ил. 3. Адам и Ева (по А. Факсимиле, 1951 г.)

чении росписи, оставшиеся вне поля зрения моих предшественников или выпадающие у меня сознания, и в заключение попытаюсь показать, что хронологический сбой в распределении иконографических мотивов в росписи был осознанным явлением со стороны ее создателей.

На мой взгляд, почти каждой сцене и многим героям росписи художник дал своеобразие решения, нередко вводил характерную деталь, выявлял персонажей необычными атрибутами, и т. п.

Сцена грешения (ил. 3)<sup>12</sup> представляет обязательных прародителей, стоящих (в фас) по сторонам дерева познания, вокруг которого обвивается змея. Адам и Ева левой рукой прикрывают срам, а правой поднимают к голове, как бы прислушиваясь к шепоту змеиного дыхания. Примечательно, что прародители изображены в позе, свойственной об осознании или своей жалости.

(1969) 264, H. ZALUSKA, *Die Kunst im christlichen Ägypten* (Wien—München 1974) 151–152.

<sup>12</sup> См. Материалы по хронологии. 28 Табл. XIII, XIV, Адамы. 183–184, С. М. КАЛМАНОВИЧ, *Ein altes christliches Fresko in der Libyschen Wüste* (Münch., 1902) 52, FAKSIMILE, *The Egyptian Desert*. — 71–72 Pl. XXI. Fig. 63.



Ил. 4.  
Жертвоприношение  
Авраама  
(по А. Фасмер,  
1951 г.)

Композиция жертвоприношения Авраама (ил. 4)<sup>11</sup> с точки зрения эконографии решена вполне традиционно, но в ней включены фигуры Сарры (хотела, как её обозначено как «Сарра», в то время, как она сё мужа — «Авраам») и два больших козла на правых плечах Авраама (детали, которой специалисты не могут найти убедительного объяснения до сих пор).

Персонификация Мира (ил. 5)<sup>12</sup> изображена в виде женской фигуры в преиспещении. В опущенной правой руке у неё древнеегипетский знак жизни — анкх, а в согнутой левой — предмет неопределённой формы. Тракуют его по-разному: скипетр, жезл, копьё, фаллос, рог изобилия. Мне представляется, что этот персонаж сфигурован коптским художником с римского египетского образца. Отсюда анх в его правой руке и столь необычное одеяние — набеленная повязка.

Сцена с Даниилом (ил. 5.4)<sup>13</sup> вызывает разночтение мнения. Пророк представлен стоящим в фас на ограниченном рамой прямоугольнике; рядом с Даниилом, с двух сторон по левшему плечу. Один учёный признавал прямоугольник за ковер, другие считали, что так мастер попытка (не очень удачно) изобразить лавный рог, третий видел в этом изображении слово стилизованный животоподобие скульптурный образцы с медальоном, на котором стоял пророк, а рядом располагался хищник.

<sup>11</sup> Бок, Материалы по археологии... 27-28. Табл. XIII, XIV; АФАЛОН 183; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 52-53, 72-73. Pl. XXI. Fig. 63.

<sup>12</sup> Бок, Материалы по археологии... 27. Табл. XIII, XIV; АФАЛОН 189-192; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 51-52; ФАКЕР, The Egyptian Desert... 73-74. Pl. XXII. Fig. 64.

<sup>13</sup> Бок, Материалы по археологии... 27. Табл. XIII, XV; АФАЛОН 178, 182-183; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 51; ФАКЕР, The Egyptian Desert... 74. Pl. XXIII. Fig. 65.



Ил. 5. Схематическая развертка ростков куста «Численности Марии»  
(1 — сцена приношения, 2 — жертвоприношение Авраама,  
3 — персонификация Мира, 4 — Даниил на реку лавный,  
5 — персонификация Правосудия, 6 — персонификация Молитвы,  
7 — иерарх Иаков, 8 — Иосиф жезл, 9 — Дева Мария,  
10 — апостол Павел и св. Феликс (творения автора)

ил. Последнее предположение (как и предположение с козлом) вряд ли приемлемо, поскольку пророк изображен с мислом (единственный персонаж с этим атрибутом в росписи), да и древнее справа от него едва ли можно перебить в скульптуру.

Рядом с Даниилом, по правую руку от него, представлена в рост, в фас, в боском одеянии персонификация Правосудия (ил. 6)<sup>14</sup>. В опущенной правой руке она держит весы, а в согнутой левой — рог изобилия.

Справа от этой фигуры — персонификация Молитвы (ил. 5.6)<sup>15</sup> — женщины в одеянии, покрывающем её с головы до ног, с согнутыми перед грудью руками, ладонями развернутыми из зритель.

Левее персонификация Молитвы, в той же позе представлена чуть меньшего размера мужская фигура (ил. 5.7)<sup>16</sup>. Это пророк Иаков.

После Иакова изображен в когчте Иосиф с посохом (ил. 5.8)<sup>17</sup>. Конец имеет вид жезла, из кошу и из кошу которой по колонне, на них открылся кровель.

<sup>14</sup> Бок, Материалы по археологии... 30-31. Табл. XV, XVI; АФАЛОН 180, 182; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 51; ФАКЕР, The Egyptian Desert... 74-75. Pl. XXIII. Fig. 66.

<sup>15</sup> Бок, Материалы по археологии... 30. Табл. XIV, XV; АФАЛОН 179; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 51; ФАКЕР, The Egyptian Desert... 75-76. Pl. XXIV. Fig. 67. Положение рук этой фигуры безусловно указывает, что представляет она молитвенное состояние. В этой же позе изображены в росписи: Сарра, Даниил, некоторые члены семейства Иосифа, Иаков, Мария.

<sup>16</sup> Бок, Материалы по археологии... 30. Табл. XIV, XV; АФАЛОН 185; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 54; ФАКЕР, The Egyptian Desert... 76. Pl. XXIV. Fig. 68.

<sup>17</sup> Бок, Материалы по археологии... 29-30. Табл. XIV, XV; АФАЛОН 184-185; КАУПМАНН, Ein ägyptisches Pomeji... 54; ФАКЕР, The Egyptian Desert... 76-77. Pl. XXIV. Fig. 69.



Рядом с косяком женских фигур в темной тунике с двумя свисающими клавами, руки женщинами согнуты перед грудью. Сзади к её голове подлетает птица. Надпись над головой женщины: «Фарис» (ил. 5.9)<sup>18</sup>.

Занимает роспись сцена с двумя сидящими друг против друга человеческими фигурами, верхняя часть которых повернута на зрителя (ил. 5.10). Надпись передает их имена: «Павел» и «Фекла». Сидящая Фекла записывает слова апостола — своего учителя и наставника<sup>19</sup>.

Фон росписи розовато-коричневого цвета все-где осыпан растительными и сплюснутыми четырехлепестковыми цветками-розами.

Фигурные изображения росписи образуют пять самостоятельных сцен и включают пять отдельных персонажей (двое из которых принадлежат священной истории: пророк Исаия и Давид — и три персонаификации: Мира, Правосудия и Молитвы). Упомянулось, что местоположение некоторых сцен и героев не отвечает исторической хронологии. По логике, после сцены грешопадения должен бы быть изображен Ноев ковчег, за ним — жертвоприношение Аврааму, рядом с которым уместно было бы видеть внука Авраама и Сарры Исаака, который изображен на противоположной стороне. Половом, что на «своих местах» представлены только Давид, Павел и Фекла.

Мне представляется, что такое размещение сцен и героев — не ошибка или недосад создателей росписи (экастички и живописца), а сознательно сомнительный шаг с их стороны. Брошенное в глаза нарушение хронологической последовательности событий и местоположения некоторых персонажей едва ли не единственно верно, поскольку оправданно с богословско-догматической точки зрения. Такое расположение компонентов росписи продиктовано их внутренней смысловой взаимосвязью. Раскрытие этой связи дает возможность увидеть замысел росписи. Это я и попытаюсь сделать.

На первый взгляд, сама постановка вопроса о замысле росписи погребального сооружения может показаться тривиальной. Всем ясно, что изображение погребального памятника в целом, как и отдельных его компонентов скульптурного или живописного оформления, погребальный инвентарь и проч., призваны были воплощать личную надежду человека всех эпох — надежду на спасение, беспроблемную, счастливую жизнь в вечности. Всё так. И всё же в каждую эпоху, в каждом конкретном памятнике реализация этой идеи-надежды на спасение имела свои

<sup>18</sup> Бок, Материалы по хронологии... 29. Табл. XIV, XV; Abbildg. 184–186; Kallmeyer, Ein ägyptisches Pörmel... 54. Faksim., The Egyptian Desert... 77–78. Pl. XXIV. Fig. 70.

<sup>19</sup> Бок, Материалы по хронологии... 25–29. Табл. XIII, XIV, XV; Abbildg. 184, Kallmeyer, Ein ägyptisches Pörmel... 53. Faksim., The Egyptian Desert... 78. Pl. XXIV. Fig. 71.



Ил. 6. Правосудие  
(по А. Фоксу, 1951 г.)

Бог, испытывая веру Авраама, прислал ему пророка в шепту дождя, единственного сына Исаака, но в то последний момент Он спал отрока. Представившую в этой сцене жену Авраама Сарру также можно рассмотреть, как сопричастную спасения, ибо Господь внезапно убергал её от бесчестия и избавил от гибели. Не раз Бог оберегал от смертельной опасности и внука Авраама, сына Иосифа — Иакова.

Ной, благодаря праведности которого было спасено от истребления человечество, олицетворял само понятие спасения. Давид, двояко верстующий в рои с толовым князьем, по воле Бога, был на тронут им.

Нетленной персонажи была Господом в небесную обитель Богом-тот.

Христос не раз оберегал апостола Павла от смертельной опасности и избавил святую Феклу от мучений во время её многолетних испытаний язычниками.

Словом, все без исключения представленные в росписи конкретные персонажи дают собору надежду и убедительные примеры спасения Богом лич. Они призваны предугадать будущее состояние человечества. К тому же, многие из персонажей росписи, помимо олицетворения идеи спасения, сами служили прообразами Христа. Богословы называли Спасителя «Новым Авраамом» (истин., Деву они именуют «Новой Евой»). По мысли учителей Церкви, Ной представлял Христа, в котором воплотил «Нового Ноя», возносящего мир истинным. Они же находили теологические и символические связи между Авраамом и Богом

<sup>20</sup> А. Я. Калмыков. Образы Авраам и Евы в восточном искусстве // Церковное искусство. Вып. 4. Материалы второй всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Павловского (1846–1917). Санкт-Петербург, 1–3 ноября 1998 года (СПб., 1998) 125–127.

Отцом и между Исаиою и Христом. Образ Исаия прообразно указывал на крестную смерть и воскресение Мессии. Выразивший в лавинный ров Даниил ошелолил Христа в гробу, а освобождение пророка символизировало воскресение Спасителя. Все представленные в росписи величавых героев-праведников, утверждающих Богу житием, любовью, верою, крепкою, истинною, оберега, спасая Бог.

Учитывая отнесенный богословско-догматический смысл, вкладывавшийся в сцены и в образы героев росписи, можно утверждать, в мыслях, что хронологической собой в их размещении был осознан. В частности бы неслучайно распределены изобразительных мотивов (от сцены с пророками — по плузу часовой стрелки — к сцене с Павлом и Феклией) при анализировании их с богословско-догматических позиций явно проявляется постепенное развитие ощущения предопределенного Богом прихода в мир Иисуса Христа и Спасителя.

Во сцене розного для человечества ощущения предопределенности воли Творца помещена композиция, в которой удостоенный нескольких имен Господи Авраам (один своей веры и праведности преемственный всех ветхозаветных праведников) получил обетование от Бога многочисленного потомства, тем самым Авраам стал «отцом верующих». В следующей сцене с Даниилом пророк уверенно выступает не только как один из крупнейших представителей избранного народа, сохранивший верность своему Богу в тяжелых условиях изгнания, являя от розины, но и — что особенно важно в общем контексте росписи — как пророк-вестник, в своем пророчестве о седмидеи (Дан. 9, 24–27), предвещавший пришествие в мир Мессии и его крестную смерть. В связи с этим пророчеством, быть может, следует рассмотреть и феминизирующее изображение пророка образы трех персонализаций: Марии, Правосудия и Милости. Ведь с приходом из земли Спасителя сирены оказались удостоены дано возмездия и горячо желанного всеми Царства Божьего, иными словами, учреждение мира, устроенного по заветам и законам Господа. В этом мире царит будет Правосудие, в славном злате его обитателей будет возмещение ума и сердца к Богу, т. е. их непосредственное общение с Господом через милость. Этот мир — обитель бессмертных<sup>21</sup>, соединенных благодатью, силой и сием Божьим.

<sup>21</sup> Не исключено, что оформленный купол часовни в виде изобразительной формы символизировал небесный свод — обитель Бога Отца, где лучше омы человеческие приближаются к полноте Духа Божьего. Быть может, именно потому, что все герои росписи представляли в Царстве Божьем, они не имеют перед своими именами обозначения «святых» и не снабжены именами (кроме Даниила), поскольку все они принадлежат, все святы, ибо присутствуют своему Богу, что и есть святость. Ибо у Даниила можно объяснить славные возмездиями величавых образов, в котором голову пророка окружало сияние

Потому-то персонализация Мира Божьего держит в правой руке нит — древний знак непреложности, бесспорной, истинной жизни<sup>22</sup>.

И как еще одно подтверждение безоговорочной истинности пророческих предвещаний о скором пришествии в мир Спасителя следует воспринимать и образ пророка Исаия. Недаром еще во времена странствований сирены из Египта в землю обетованную Валаам пророчествовал: «Восходит звезда от Исаия и восстает жезл от Ираимы» (Числ. 24, 17). В «звезде от Исаия» богословы видят Деву Марию, а в «жезде от Ираимы» — Спасителя. Да и сам Исаия (получивший после общения с Богом имя «Ираимы», давшее название всему избранному народу) перед своей смертью возвестил сыновьям своим, что ожидает их в тридцать дней, и пророчески предсказал время прихода Мессии (Вит. 49, 10/Р).

В непосредственной близости от пророка, отделенная от него только Носным извещем, стоит «звезда от Исаия» — Мария, к которой слышит голубь — Дух Святой. В таком необычном символическом варианте представляло благоволение Деве. Это событие, после которого во исполнение пророчества от века бывших, в той чине и однеи Девы<sup>23</sup>, Приснодеи одарила мир Божественным Сыном. Т. е. осуществилось исполнение «великой тайны благочестия» (1 Тим. 3, 16) — «Слово плоть бысть, иными словами, произошед «человека из одного стоволения» — воплощение Христа.

<sup>22</sup> Такое истолкование персонализаций в росписи этой часовни я, разумею предположения на этот счет Д. В. Айвазова (Айвазов. 180–182), является обоснованным в диспуте, сделанном в Отделе Восточной Учености 20 января 1999 г. на очередном Чтении памяти В. Г. Лукинина. На это следует обратить внимание, поскольку в специальной литературе утверждалось точное различие сцены этой персонализацией с некоторыми величавыми композициями. Персонализация Мира Божьего с образом пророка Даниила, Правосудия — с правдой Судиной, Милости — с правдой строгости, изобразительны в виде ослепленной (Эпик, *Quelques problèmes d'Iconographie*... 105; Завальес, *Nouvelles études*. 5). Такие предположения вполне возможны применительно к росписи купола часовни Исаия в Сан-Батиста, в которой представлены эти персонажи, но вряд ли они применимы для росписи «часовни Марии».

<sup>23</sup> Примечательно изображение Д. В. Айвазова (Айвазов. 178), поскольку здесь левой рукой Исаия держит поперек одежды персонализацию Милости, фигура пророка была изображена после изображения фигуры Милости. О том же, по-моему, свидетельствуют и изобразительные рисунки фигуры Исаия. К этому рисуку мастера вынуждено отсутствием места для размещения фигуры пророка — родоначальника Марии, представляющего таким образом в непосредственной близости от Девы.

<sup>24</sup> Пророчество Даниила о седмидеи сданы необычайно ясно в христианском богословии, поскольку во их источнике изобразило пророческое изображение жизни и прихода Иисуса Христа и Спасителя мира (Дан. 9, 21–27).

Заканчивает эсхатологический цикл росписи изображение Ноева ковчега с праотцем, его женою, тремя сыновьями и тремя дочерьми (или невестками). Трое следующих персонажей принадлежат к Новому завету и эпохе, наступившей после прихода на землю Спасителя и Его вознесения. В этом соседстве видится естественная логическая и символическая связь между двумя заветами. Такая связь обуславливала восприятие эсхатологических событий и сроков как пределов истории и персонажей последующих времен. Все изображения росписи купола призваны предвещать скорое (как полагали создатели памятника и их современники) будущее состояние человечества. Под этим углом зрения я рассматриваю образ Марии и две последние сцены по сторонам от неё. Дева Мария — это образ, о котором ещё в рай предвещалось изгнанному Адаму, и который во тьме грядущих веков прореклами и чтили эсхатологические пророки, наконец-то ныне осуществившие здесь, на грешной земле. Своей благополучия Деве открывается канувший момент Нового завета.

Символика Ноева ковчега многозначна. Мне представляется, что в данном случае в первую очередь в ковчеге уместно видеть олицетворение Церкви Ветхого завета<sup>21</sup>. В то же время следует помнить, что отцы и учителя Церкви с ранних времен (не позже IV в.) воспринимали Богоматерь как образ того института, который был оформлен об Божественным Сыном на земле и обеспечивал своим приверженцам жизнь вечную, — Церковь Христову, т. е. Церковь Нового завета<sup>22</sup>.

Сосущество Ноева ковчега с образом Марии очень важно, ибо заключает в себе глубокий смысл. Как некогда ковчег спас от вол повода праведных, послушных Богу людей, так теперь Церковь Христова спасает в водах крещения человечество, сообщая ему жизнь во все времена. Эти два изображения вполне можно воспринимать как предвещание покаяния от Церкви эсхатологической Церкви Новозаветной: надворм же Ной протянул правую руку в сторону Девы. Но это не было чисто формальной передачей функций от одного института другому. Она являла одно принципиально очень важное отличие. Заканчивает это отличие в следующем. До прихода в мир Спасителя людьми обещанного Творцом спасения могли воспользоваться только исключительно праведники, жившие по вере отцов своих, ходивших перед Богом, не забываящих Его заветов.

<sup>21</sup> Церковь Ветхого завета зарождалась при жизни Адама Евы (сын Сафил), при котором впервые «начали призывать имя Господа» (Быт 4, 26), т. е. было положено начало открытому, обществу божественности, состоящему в исследовании мира, познании малых, возмощения божественности и т. п. Ноев ковчег — «символ Еврейства», а вместе с женой и их Церковь. В этом смысле ковчег олицетворяет Церковь Ветхого завета.

<sup>22</sup> А. Я. Каспиан, Персонализация Святой Церкви в византийском искусстве // Третье чтение 1997. Сб. научных исследований материала по конференциям (Богословие Византизма, 1999) 122–132.



Ил. 7. Фрагмент росписи купола «Божество Марии» (фото В. Г. Коси)

тов. Принадлежали эти благочестивые люди и избранному Богом народу. С пришествием Христа на землю час спасения пробил для всего человечества. Пяти с половиной тысячелетнему шествию греха и проклятия был положен предел — теперь бессмертные могли откупить все уверовавшие в Иисуса Христа и Спасителя рода человеческого<sup>23</sup>.

Расположенная рядом с Девой сцена с Павлом и Феклой как раз и призвана продемонстрировать исполнение чужой жизнью поколений о приходе Мессии. Этот локальный акт, коренным образом изменивший весь ход мировой истории, поскольку многовековые смутные извращения на спасение ныне обрели конкретные формы. Апостол язычников Павел (который, как никто из людей и до него, ни после него, глубоко познал мессианское служение Христа) предвещает в этой сцене как исполнить одной из заповедей Христа ученикам: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16, 15). Павел здесь предвещает передающим «спасения вечной жизни», т. е. олицетворяет об искупительной роли Сына Божьего одной из преданнейших своих учениц. Урок века малозначительной Иудеей Феклой олицетворяет собою человечество, главное и укрупнено божественных истин и следовательно заветов

<sup>23</sup> Эта мысль ярко и образно выражена в сирейской редакции Литургии св. апостола Иоанна: «никогда да не останется в устах грешных...» // Собрание древних литургий Восточной и Западной (СПб., 1875) Вып. 2. 26.

Спасителя. Выбор художником именно этой святой, по сути, не был случайным. Засвидетельствовавшая свою непоколебимую веру в Христа многочисленными мучениями, Фекла стала первоученицей. Бог сподобил её крестить уверовавших и проповедовать Слово Божие, за что заочно утвердилось извещение «равноапостольности»<sup>20</sup>. Фекла, вместе с Девой, женой и дочерью (или женой и дочерью) Нои, Саррой и Еной, может служить наглядным примером того, что и женская часть человечества не обделена божественно Богом.

Роспись купола «часовни Мира» в Эль-Багавате — повествование художественная констатация мировой истории, как её понимали и называли богословы. В ней запечатлены важнейшие моменты домостроительства нашего спасения: не только на примере прошлого, здесь есть и конкретное указание будущего человечества — второе пришествие Христа. В этом, эсхатологическом аспекте в первую очередь и заключается непреходящая ценность данного памятника.

## SUMMARY

A. Yu. Kalyukhin

### THE MEANING OF THE «CHAPEL OF PEACE» PAINTING AT EL-BAGAVAT

The painting of the dome of the «Chapel of Peace» at the El-Bagavat necropolis (the Upper Egypt) made in the 5<sup>th</sup> century is not only a precious piece of early Christian painting but also an important dogmatic and theological document. It represents the key moments of the history of mankind, from the Fall to the preaching of the «Verbs of Eternal Life» by Apostle Paul. The results of the studies of the painting carried in the course of the last hundred years, the problems of its genesis, style, iconography, etc. have appeared in numerous publications. Scholars have noticed certain chronological inconsistency in the arrangement of its scenes and personages.

Considering the elements of the painting from the point of view of theology and dogmatics we may suggest that this inconsistency was deliberate. The artists were striving to embody in the most convincing way the idea, that the coming of the Saviour and the Redeemer to this world had been predestinated by the Creator. Not only the Chosen People were to be saved, but the whole mankind (embodied in the images of Paul, the Apostle of the Pagans, and of St. Martyr Thekla of Seleucia). Such is the principle idea of the painting.

<sup>20</sup> А. Я. Калышкин, Образ святой Феклы в византийском искусстве // Энциклопедический глоссарий В. Ф. Лавинского-Лосенко (СПб., 1999) 30–32.

Ю. А. Калышкин

### ГОМИЛИЯ «IN ANNUNTIATIONEM BEATAE VIRGINIS» (BHG<sup>a</sup> 1128f): ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ

В области византийской гомилетики всегда существовал довольно большой процент произведений, принадлежащих к категории *libri alici* или *scripta* — либо анонимных, либо надписанных какими-нибудь известным именем, чаще всего Иоанна Златоуста. Отсутствие ярко выраженного индивидуального стиля, набор традиционных риторических приемов, строгие рамки канонов жанра, чрезвычайно раздвинутые хронологические границы, — все это в большинстве случаев препятствует датировке и атрибуции подобных произведений. К таким оратам относится гомилия «In Annuntiationem Beatae Virginis»<sup>1</sup>. Вопрос о ее атрибуции достаточно сложен и решается неоднозначно. До сих пор не установлен ни автор слова на Благовещение, ни его точная датировка, хотя попытки это сделать предпринимались исследователями неоднократно.

В рукописной традиции эта гомилия приписывается Иоанну Златоусту, Григорию Чудотворцу, Прохлу Константинопольскому, Григорию Нисийскому<sup>2</sup> и Меларию Филадельфийскому. Жерар Воссенс опубликовал ее под именем Григория Неожестрабского, мотивируя это тем, что он нашел гомилию в одной Гроттфердерской рукописи (как указывает, в копии), где она помещена под именем Григория. Editio princeps Sancti Gregorii Thaumaturgi opera, Moutiers, 1696, перепечатанное затем M.

<sup>1</sup> Ио. Πάϊς γὰρ ἐβέρβηκε... det. Νικήτ. γὰρ ἔστιν ὁ ἀρχὴν ἡμῶν... ἢ γὰρ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον... Эта гомилия издавалась в издании Мелара PG 50, 791–796. В издании CPG она находится под № 4519 (Vol. II). Адамс помещает ее под № 389 (J. A. Adams, Repertorium romisch-byzantinischer [Liturgie Adams] Paris, 1965), в в издании BHG сй отнесена № 1128. Кроме греческого оригинала сохранились переводы на латинский, славянский, арабский и старославянский языки (библиография см. под № 4519 в CPG, Supplementum / Cur et studio M. Geland et J. Nollé (Voprosi-Tashkent, 1998)).

Помогая случаем, мы выражаем большую благодарность Д. Е. Африканскому и Б. Л. Фокину за ценные замечания и советы, полученные от них в ходе работы над статьей.

<sup>2</sup> Под тем именем гомилия засвидетельствована в Vol. palat. gr. 327, ff. 130–133. Вероятно, текст перенесли Григория Чудотворца с Григорием Нисийским.

ном<sup>2</sup>, включало в себя четыре гомилии *de*by Григория Чудотворца, три первые из которых были взяты из Протопастырского манускрипта. Само же Благовещение (оно третье) резко отличается от двух первых гомилий, в которых все три в одной рукописи они были, как полагал Ф. Леруа, по своеобразным литургическому характеру — поскольку это гомилии не Благовещения<sup>3</sup>.

Но подавляющее большинство рукописей соотносит гомилию *BHG*<sup>4</sup> 1128 с авторством Иоанна Златоуста. Под этим именем ее цитирует Б. де Моффон, а затем перечисляет Ж.-П. Минь в *PG* 50, 791–796. У Моффона мы также находим указание, что иногда эта гомилия приписывалась автору XIV в. Макарию Фидальфийскому, хотя рукописных свидетельств этому нам обнаружить не удалось<sup>5</sup>.

Говоря о Псевдо-Златоусте, необходимо подробнее остановиться на проблеме бытования гомилий в рукописной традиции. Не этот счет существуют две точки зрения исследователей. Согласно одной из них, слово не Благовещение представляет собой первую часть более длинной гомилии, завершением которой является или панагиреостическая гомилия не Благовещение<sup>6</sup>. Такой точки зрения придерживается Моффон, полагая, что при переписывании манускрипт был разделен на две, в результате чего образовались две равноправные гомилии<sup>7</sup>. Комбейс, не вдаваясь детально в вопрос, издал по рукописи эти две беседы как одно целое<sup>8</sup>. Мнение Моффона поддерживает М. Жюан, который предлагает весьма сомнительное, на наш взгляд, объяснение отсутствия второй части гомилии в большинстве рукописей. Причиной этому, как считает исследователь, являются некоторые «похищающие лица благочестия» писавшие в диалогах Марка с Аргентелем и Носифом<sup>9</sup>. Поскольку

<sup>2</sup> *PG* 10, 1171–1177. Эта версия по замыслу совпадает, но не идентична с *PG* 50, 791–796.

<sup>3</sup> F. J. Leroux, *L'homélie de Proclus de Constantinople* (Città del Vaticano, 1967) 286–287.

<sup>4</sup> Иоанн Златоуст орет слова две еванг. / *Ореша и слово* В. де Моффон Т. 1 (Paris, 1839) VII (3) 3. Не будучи привлеченным к этому, что данное произведение было одной из самых известных и популярных антикатолических гомилий. Она встречается в списках греческих рукописей X–XVI вв., хранящихся в библиотеках всего мира. В связи этой статьи не входит подробно разбирать рукописную традицию, поэтому нам кажется уместным не приводить здесь длинный список манускриптов.

<sup>5</sup> *PG* 60, 755–760. Inc. *Beati Gregorii magistri doctoris... deus. Kionis ubi prae ubi utitur*. *Titus pater et al.*. Aldana № 54, CPG 4628, *BHG* 1085c.

<sup>6</sup> Leroux, *L'homélie de Proclus de Constantinople*... 270.

<sup>7</sup> F. Comte, *Græco-latinorum Patrum Bibliothecae Novae Antiquarum* T. I (Paris, 1848) 601–622. В *BHG* эта версия гомилии под № 1128g.

<sup>8</sup> M. Joaze, *Les homélies patristiques attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge* // *AB* 43 (1925) 87.

мы не имеем достоверных свидетельств, что в Средние Века, когда переписывались рукописи, подобные драматизированные диалоги могли покорить религиозные чувства читателей и слушателей (напротив, это было бы успехом у аудитории!), то будем рассуждать такое объяснение появления двух отдельных гомилий лишь частной гипотезой Жюана.

Другая точка зрения, представленная в работе Д. Монтана, признает, что гомилии *PG* 50, 791–796 и 60, 755–760 существовали независимо и независимо друг от друга, а на каком-то этапе были объединены<sup>10</sup>.

Р. Каро находит общие элементы в гомилии *BHG*<sup>11</sup> 1128g и анонимном произведении Христиана Иерусалимского<sup>12</sup>.

Наиболее сложным представляется вопрос об атрибуции слова не Благовещение Проклу Константинопольскому. Авторство Прокла активно отстаивает немецкий исследователь Б. Марк. Он выдвигает два основных критерия, по которым объясняет гомилию *PG* 50, 791–796 с другими произведениями Прокла: наличие вымышленных диалогов между персонажами и наличием сложных оборотов речи<sup>13</sup>. Но при рассмотрении прямых совпадений оказывается всего два: *τὸν λόγον μὲν παρήλας* (*PG* 50, 794 17–18) — *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* *Ἰωάννου Ἀββᾶ παρὰ τὸν* (*Procl. Sent. Op. I* — *PG* 65, 681A) и *ἐν τῇ αἰσῇ* *μυρία* (*PG* 50, 794 21) — *ἐν τῇ αἰσῇ* *μυρία* (*PG* 65, 681A–B); к тому же второй пассаж представляет собой цитату из Ис. 19:1. Остальные приводимые Марком аргументы, как то: эллицизм, ирония, некоторые поэтичные образы, — не могут быть прямым доказательством авторства Прокла, это всего лишь риторические тонкости. Наличие же драматизированных диалогов, не характерных, в общем, для эллицистического красноречия, обусловлено, скорее всего, влиянием поэтики комедии, для которого было характерно представлять «на сцене» драматические диалоги между персонажами. Более глубокое изучение этого явления кроется в типичной риторической элоии и в строгим гомографическом жанре «элогий» (*εὐλογία*), влияние которого на гомилию особенно ярко проследится начиная с V века. В свете, всегда предназначенной для хорошего исполнения, действие элогий является диалогом. роли двух персонажей (например, Богородицы и архангела Гавриила) распределяются между двумя группами хора, выступающими попеременно. Повествовательная же часть сведена до минимума. Таким образом, к диалектическому или апологетическому замыслу

<sup>10</sup> D. M. Montan, *La liturgie mariale primitive* // *Marwan* 24 (1962) 126.

<sup>11</sup> R. Caro, *La homélie de Maxime grecque en el siglo V*. Vol. II (Dayton, 1972) 517–518.

<sup>12</sup> B. Mark, *Proclus. Untersuchung über den homilischen Nachlass des Pankratos Proclus von Konstantinopel* (Münster i. W., 1940) 39.

поэмы превращаются в драматические надписания, а изложение библейской темы нередко становится достаточно колкими<sup>10</sup>. Однако подобная возможность легко объяснима. Ж. Гроздские де Матон, анализируя своеобразные речевые поведения персонажей в контексте Благовощения Романа Сладковца, верно замечает, что несам даже автор и преувеличил женского надверия Деян Марии, то не только для того, чтобы подчеркнуть драматический характер провозглашения, но, прежде всего, подчеркнуть требованиями своих рассуждений. Автор хочет показать, что непорочное зачатие Христа есть истиннейшая тайна для всех людей, поскольку даже Мария не поверила точным словам Ангела, было необходимо, чтобы сам Бог обратился к Ее душе, чтобы убедить Ее окончательно<sup>11</sup>. В полной мере это рассуждение применимо и к гомилии на Благовощение. Драматизированные диалоги между Аргентоном и Девой Марией (PG 50, 793.26–35) и между Гавриилом и Богом (PG 50, 794.42–795.7), таким образом, имеют несомнительный аналог (а могут быть, и прототип) в контексте на Благовощение Романа Сладковца (мотив метафоры, к примеру, отсутствует).

Возвращаясь к проблеме атрибуции, заметим, что именем Прокла гомилия надписана только в одной греческой рукописи — в *Græco-latina* В.в. XIII (ff. 35–37v)<sup>12</sup>. Но о связи слова на Благовощение с Проклом говорит следующие факты. Гомилия PG 60, 755–760 имеет немало общего с 6-й гомилией Прокла Константинопольского (*Εὐαγγέλιον ἐκ τοῦ Θεοῦ*)<sup>13</sup>, особенно это касается диалогов<sup>14</sup>. Но мы можем учитывать это обстоятельство, только если признать, что PG 50, 791–796 и PG 60, 755–760 являются частями одной гомилии, как в изданиях Камбеджеса. Кроме

<sup>10</sup> Подробнее о диалогичности и драматизации повествования в *colette* см.: J. Grotzinger de Maton, *Commentaire à l'Épître et les origines de la poésie ecclésiastique à Byzance* (Paris, 1977) 18.

<sup>11</sup> J. Grotzinger de Maton, *Commentaire à l'Épître et les origines de l'hymnographie byzantine* (Lille, 1974) 28.

<sup>12</sup> Lefort, L' *hagiographie de Proclus de Constantinople*... 271. Под именем Прокла заведомо ложно такое латинский перевод гомилии в *Vie*, lat. 4222, ff. 11<sup>v</sup>–12<sup>v</sup>.

<sup>13</sup> PG 65, 721–757. Критические издания со вступлением см. в: Lefort, L' *hagiographie de Proclus de Constantinople*... 273–327.

<sup>14</sup> Lefort, L' *hagiographie de Proclus de Constantinople*... 281. Также см. вступительную статью Ж. Гроздские де Матон к изданию козловских Романа Сладковца: J. Grotzinger de Maton, *Commentaire à l'Épître et l'Apocalypse* // *Commentaire à l'Épître, Nuptials*. T. 2 (Paris, 1965) (SC 110) 14–15. Надпись говорит о связи как 6-й гомилии Прокла, так и PG 60, 755–760 с автором козлов. Ему соотнесены Матония, проводившая параллели между 6-й гомилией Прокла и Акафистом или козловым на Благовощение Романа Сладковца (Матония, *La liturgie byzantine primitive*... 127).

того, 6-я гомилия Прокла вызывает достаточно много сомнений по поводу ее принадлежности к кругу константинопольского патриарха<sup>15</sup>. Что касается 1-й и 2-й гомилий на Благовощение Псевдо-Григория Нисского (PG 10, 1145–1156 и 1155–1170), то они имеют (особенно 2-я) литературные параллели с 6-й гомилией Прокла<sup>16</sup>. В Ризской атрибутирует 2-ю гомилию Проклу на основании сходства с 6-й гомилией писавшего<sup>17</sup>. Как уже говорилось, три гомилии Псевдо-Григория были найдены в одной и той же рукописи, но первые две принадлежат одному автору и восходят к началу V в.<sup>18</sup>, а третья не имеет с первыми двумя ничего общего. Стало быть, ни один из аргументов не является достаточно веским, чтобы с определенностью говорить об атрибуции PG 50, 791–796 тому или иному автору.

Необходимо отметить также то обстоятельство, что слово на Благовощение вложено в состав императорского мениология типа В (Aithon, *Kathisma*, 23, а. XII, ff. 217<sup>v</sup>–221<sup>v</sup>). По сравнению с PG 50, 791–796 в тексте мения выносятся для искусственных рассуждений, а завершается провозглашением молитвой за императора<sup>19</sup>. Факт существования гомилии в мениологии говорит о ее достаточной известности в X–XII вв. и о ее независимости от других гомилий, по крайней мере, в эту пору<sup>20</sup>.

Из всех литературных сомнений, так или иначе связанных со словом на Благовощение, выделяется одно, имеющее столько точек соприкосновения с гомилией BHG<sup>21</sup> 11281, что возникает предположение о не-

<sup>15</sup> См. Lefort, L' *hagiographie de Proclus de Constantinople*... 275–279.

<sup>16</sup> Lefort, L' *hagiographie de Proclus de Constantinople*... 281–282, 288.

<sup>17</sup> Об этом пишет Матон без указания на источник информации (PG 10, 971).

<sup>18</sup> Так считает О. Карпенков (О. В. Карпенков, *Geschichte der altschriftlichen Literatur*. Bd. 2 (Freiburg-in-B., 1914) 331–332).

<sup>19</sup> См. А. Багман, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von der Anfänge bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, erste Teil: Die Überlieferung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altschriftlichen Literatur: Archiv für die griechisch-christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 52), Bd. III (Leipzig, 1936–1937) 409. Гомилия BHG 11281, вошедшая в императорский мениология типа А в изданиях В. Липинского (V. Lefort, *Menologia imperii byzantini saeculi X quae supersunt*. Fasc. I (Фантор, 1911–1912) 276–281), не имеет ничего общего с надписью словом на Благовощение, кроме первой фразы, но соотносится с BHG 1047, приписываемая Самуэлю Метастасту.

<sup>20</sup> См. Багман, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur*... 413.

<sup>21</sup> Несмотря на датировку купушеческой рукописи XII в.е.м., сам текст, очевидно, был создан в первой половине XI в.е.м. (авторские см. Е. Найдан, *Die neuen Infinitiv stiel de mieners imperial de Konstantinople d' Obediens d' Obediens VIII* (Genève, 1964)). К этому времени гомилия BHG 11281 была уже широко известна.

посредственной омования автора при нападении проповеди на диний текст. Этот текстом является Акафист Пресвятой Богородице ("Υμνος ᾠδὴν ᾠδῆς). Но прежде чем говорить о хронологической соотносимости этих двух произведений, следует указать на сходства и различия между ними, а затем коопнуть риторической оценки гоминии.

При рассмотрении композиционного построения слов на благоговение трудно определить известный риторический традиционализм. Соотносимость между собой конструктивных элементов свидетельствует о несомненном знакомстве автора как с приемами классической риторики, так, вероятно, и с композицией Акафиста. С обеих сторон гоминии обрывается четко выделенным вступлением и заключением. Вслед за вступлением, в котором возмещается богатая весть, следует диалог (построенный по принципу «вопрос — ответ») между архангелом Гавриилом и Девой Марией. Среди прочего, Ангел излагает историю, происшедшую с Елизаветой. Далее следует довольно длинный период, обращенный к слушателям, в котором повествуется об Иосифе. Начало Акафиста представляет события точно в такой же последовательности. В 1–3 ниссах<sup>25</sup> Ангел беседует с Девой, в 4 ниссе повествуется о происхождении события, затем в 5 ниссе говорится о Елизавете (с которой встречается Мария), а в 6 ниссе — об Иосифе. Автор гоминии ставит своей задачей в чем-то убедить слушателей, что-то объяснить им, но, главное, донести до них определенную информацию, уже заранее им известную (то, что в риторических руководствах называется «оседе»). Таким образом, соблюдается один из основных принципов ораторской речи — прикладообразие. Однако вещи, уже известные для слушателя, предстают несильными и испоничными ни для Марии, ни для Ангела. А это позволяет автору ввести диалог. Вслед за разговором Ангела с Марией в повествовательной частью следует исполнения драматизма беседа между Богом и Архангелом, недомыслия и вопросы Гавриила чередуются с изъяснениями и ответами Господа. Более того, Бог приводит даже доказательство (следует риторической терминологии, «внутреннее», или «истинное»), реконструируя достоверные факты с помощью примера, но складу спорного с бесспорным. Но слова Ангела «Πῶς ἴδωκα ἡ Μαρία τὸ πῦρ τῆς θεότητος. Ο ἄβυσσος οὐ φάταται τῇ σφίρει περιλαμπρύνου, καὶ οἱ θύναται φέρει ἀνεκτίστητος ἡ καρπία» Византизм отвечает: «Καὶ μὴ, εἰ βλάβη τὸ πῦρ ἐν τῇρει τῇ βίτῃ, βλάβη πῶτος καὶ Μαρίαν ἡ δὴ παρῆται. εἰ δὲ ἴδωκα τὸ πῦρ, τὸ σπυτρίφον τῇ οὐκ ἔχουσ παρὲς ἐξ ὁμοῦ

<sup>25</sup> Развитие Акафиста на закон дается в соответствии с византийской традицией, включающей каноник только куплет «Τῷ ἱεραρχῷ ἀρχιεπισκ. οὐκ ἔχουσ...», а все остальные строфы — «ископа, призываемым им святою купурисью. Русская же традиция, как известно, длинные строфы считает ископа, а купурис, включая и купурис, — каноником.

кае карпία», ἄβυσσος μὴτα τῇ βίτῃ, οὐ κατὰφρα βί-εἰ ἐν εὐνοῖ παρὲς τῆς ἁλφίας, οὐκ ἐν παρὲς φάτος, ἀλλ' ἐν εὐνοῖ παρὲς κατὰφρα βίτῃ» (PG 50, 794.75–795.7) Вслед за драматизированным диалогом следует речь Ангела, обращенная к Деве (как и после вступления). Хайри κερταρῶν, ὡς Κάρως γὰρ οὐκ οὐκ... (PG 50, 795.10–104) И завершает симметрично стройное заключение, суммирующее уже сказанное и плавно подводящее к традиционной канонике (см. PG 50, 796.6–17).

Один из композиционных приемов в гоминии тесно связан с Акафистом и, шире, с гимнографией вообще. Речь идет о рефроне. В первой части слов на благоговение шесть раз повторяется (иногда в сокращенном виде) стих из Евангелия от Луки: «Τῷ πατρὶ τῷ ἁγίῳ ἀποστόλῃ δὲ βῆταρος Γαβριὴλ πρὸς παρῆτον ἀναγγελλόντες ἡμῖν, ὅτι βάρη τῶν σφίρει» (Лк. 1.26–27)<sup>26</sup>. Вследствие длинной гимнографии на гоминию в поэтических гоминиях V–VI вв. (особенно пошло-христиотомаски) нередко встречается настоятельное повторение какого-либо библейского стиха. Это является желанием автора привлечь большую вескость своим словам<sup>27</sup>.

В повествовательной части гоминии присутствуют элементы эстетической проповеди и связанного с ней жанра, еще актуального, философско-моралистической диатрибы. Для толкования избирается одно место (в канонном переиздании) из пророка Изаии (Ис. 29.1), аналогично соотносимое с повествуемыми событиями: «ἐκείνηται τὴ βουρταρῶν βῆταρος ἡμῖν ὁμοῦ τριφύλλου» (PG 50, 793.51–52). Далее автор имитирует диалог с воображаемым собеседником: «Τί τὸ βουρταρῶν βῆταρος, ἡ κῆτος ἡ ἁλφίτος καρπός; Παρὸς ὅσον βῆταρος, Παρὸς τὸν ἱερεὺν βῆταρος. Τίς τοῦτο; Τῷ τίτῳ τῶν τῶν σφίρει» (PG 50, 793.53–55) И затем следует объяснение, кто такой Иосиф. Указанное место из пророка Изаии повторяется через несколько строк, снова в сопровождении диатрибы. Только на этот раз истолковываются слова «...καὶ ἱερεὺς οὐκ ἔχουσ βουρταρῶν» (PG 50, 793.69–75). Стоит заметить, что слова «καὶ ἱερεὺς καὶ ἱερεὺς» (Ис. 19.1), о которых говорилось выше, скорее всего, взяты не из гоминии Прокла: если автор воплотит целые пассажи из той же библейской книги, то, имея ее перед глазами (или, что скорее, в уме), надо бы было обращаться еще к каким-нибудь текстам, чтобы вспомнить данную метафору?

Как уже упоминалось, в диалогических персонажах беседуют друг с другом, причем одновременно участие в беседе принимают не более двух лиц. Каков же роль слушателя? Как и для всякой ораторской речи (а для гоминии в особенности), для слов на благоговение характерны приемы, с помощью которых подкрепляется контакт с аудиторией. В тек-

<sup>26</sup> PG 50, 793.1–3, 25–26, 32, 36–38, 48–50, 793.76–794.1

<sup>27</sup> См. J. Karamides, *Repetitions liturgiques et répétitions coraniques dans les homélies dramatisées des poètes byzantins grecs. II. Exemple: Revue de philologie classique* XXII (Lisbon, 1994) 34.

сте встречаются как прямые обращения к слушателям: *οὐδὲ γὰρ* (PG 50, 793.63), прерывающие повествовательную речь, так и вводные фразы, имеющие целью направить мысль слушающих в нужном направлении, обратить их внимание на главный предмет повествования, если проповедник несколько уклонился от темы (например: «*Ἄλλ' ἐστὶ τὸ πρῶτον ἐκινῆσαι*» (PG 50, 793.76–77)). Вобщем, объясняющая проповедника с вниманием к его форме 1-го лица множественного числа глаголов в гомилиях привнесла особенно много. Помимо приведенного выше примера, можно указать и на традиционную концовку: «*Λόγος Χριστοῦ τῆς ἐκκλησίας ἡμετέρας ἐκ τῆς οὐνοῦ ἀποσταλὴν ἡμῶν χεῖρτι αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ...*» (PG 50, 796.14–17). Подпадающие большинство диалогических реплик вводятся так называемыми «исками» автором: «*ὦ Δαυκός ἐστί πρὸς αὐτόν...*» (PG 50, 794.42–43, 70). Иногда они представлены в форме вопроса: «*Τί οὖν πάλιν ἐκ βυρρῶν;*» (PG 50, 794.53–54).

Синтаксические уровни гомилии в Акафисте во многом схожи. Наиболее типичен прием оотисесения, или параллелизма, часто соединенный с повторами. Уже с первой строки слогам на благозвучие наметен параллелистический черед с использованием анафоры:

Πάλιν χάρις ἐστέλλεται,

πάλιν ἐλαιοὺς ἀντάλλεται,

πάλιν ἀνάλογος,

πάλιν ἱερόδοτος,

πάλιν εὐφροσύνης φωνή,

πάλιν θαλάσσης ἀπαλλαγὴ (PG 50, 791.3–792.1). Сравнивая парную группировку колонов в Акафисте:

Χαῖρε, σοφίας Θεοῦ δορυφόρ

Χαῖρε, προνοίας αὐτοῦ ταμίαν (XVII, 8–9), или:

Χαῖρε, ἡ εὐφρ. τῆς παρθένου

Χαῖρε, ἡ πόλις τῆς σωτηρίας (XIX, 8–9)\*.

Всего в гомилии вычленилось шесть довольно пространных периодов, обладающих смысловой завершенностью и организующих регулярным употреблением анафоры. Следует сразу отметить, что такое выделение периодов в гомилии условно: колоны не отличаются косматичностью, как в Акафисте, поэтому сам период не имеет однозначных, четко очерченных границ. В одном периоде (PG 50, 795.16–796.6) каждая строка начинается с *χαῖρε*, что, естественно, влечет известные ассоциации с Акафистом<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Нумерация колонов и строк Акафиста приводится по изданию: E. Winkler, *The Akathistos Hymn* (Copenhagen, 1957) (*Monasticon Metricum Byzantinum Theophrasti*, Vol. IX) LXVIII–LXXX.

<sup>30</sup> При этом заголовками не являются иероглифическая миниатюра: она встречается в гомилиях и до появления Акафиста (например, у Феодора Амарского (V в.) в слове «На Преподобную Богородицу» и Симеоном, PG 77, 1393B–C).

Как известно, весь Акафист построен на антистизах, типа:

Χαῖρε, ἐλαιοὺς ἀντάλλους ἀνέχουσα

Χαῖρε, οὐρανῶντος ἀλάτρους ἀνέχουσα (XVII, 10–11).

Риторическая оценка Слова тоже проявляется в использовании большого количества противопоставлений:

Ὅθεν τῆς ἐκκλησίας τῆς ἡμετέρας ὁ ὁσίος βασις,

ἀπὸθεν ἡ ζωὴ τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς ἀνέχουσα (PG 50, 795.13–14).

Начи: ... ὁ Κόσμος μετὰ σοῦ.

Ὅθεν: ὁ δαίμονας μετὰ σοῦ (PG 50, 795.10–11)\*.

В синтаксическом плане особенно близок Акафисту риторический период, в четырех анафорических строках которого объединены 4 анафоры, 8 гомосетелезов, четкое деление каждого колона на восьмичленную и восьмичленную части — по трем и по четырем. Все колоны отмечены косматичностью (в двух строках — по 15 слогам, и в двух других — по 16) и имеют собой чистый шатрон. Помимо прочего, они также содержат 4 антистиза:

μυστήριον γυναικῶν οὐκ ἐπιμύριον

μυστήριον προφητῶν, οὐ γυναικῶν

μυστήριον θαλάσσης, οὐκ ἐπιμύριον

μυστήριον ἀναλογῶν, οὐκ ἀναλογῶν (PG 50, 793.21–25).

Типичным риторическим приемом является дважды встречающийся в гомилии антитеза. В Акафисте, как известно, игра слов — один из основных элементов риторико-поэтического построения (напр.: *αἰών* — *αἰών* (V, 8–9), *καθαρά* — *καθαρά* (III, 17, 19)). Фразы *οὐρα*, *τῆς ἐκκλησίας* фоновы *χαῖρε* *αἰφύρουν* (PG 50, 796.5–6) построены на

\* Особого риторического заслуживает следующий пассаж:

ἀλλ' ὅμως ἡμεῖς ἡμεῖς ἐκ τῆς ἐκκλησίας

ἀλλ' ὅμως τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐκκλησίας (PG 50, 795.15–16).

(Компактура в данном месте неверна, *ἡμεῖς* ошибочно написано в рукописи вместо *ἡμεῖς*). В другой рукописи изложение так: *ὅμως ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς* (Mss. gr. II 168, *Monasticon Metricum* TA 147 и др.), так и *ἡμεῖς* (Vgr. gr. 1396, 1255, 679 и др.). *ἡμεῖς* (Mss. *Alph. KSI*) и *ἡμεῖς ἡμεῖς* (Mss. gr. VII 38). По-видимому, это место было замаскировано проведением IX–X вв. (Симеоном Метафрастом, Леоном Гримальским и др.) в оригинал смотрит анализ при дворе императора Феодора в 830 г. Речь идет об известной истории о Кассии (Λαοὶ Στανταῖοι στανταῖοι / *ἡμεῖς* и *ἡμεῖς* I Писком (Восток, 1842) 213f. *Symeon Magistros* / *Theophrastus* Софисти, Иоаннес Симеоном, Симеон Маринис, *Georgios Monastichos* / *ἡμεῖς* и I Векти (Восток, 1838) 642f. etc.). Подробное об этом см. в статье: Д. Антонис, Ю. Козлов, Логоса о Феодоре: новые разоблачения // *Ученые записки Российского Православного Университета* от Иоанна Восточника 5 (2000) 5–13; Д. Антонис, *The Bride-show of Theophrastus: Some Notes on the Sources of Erius* 95 (1997) 10–15.



соединены слов с именем хри-<sup>21</sup> То же имеем в Акафисте: «хри-е, θεῷ ἀφ' ὧν χάρις» (XIV, 8). В другом месте обыгрываются слова мѣтр (мать) и мѣтра (гроб, лоно): «хри-е, ἢ ἐν μῆτρῃ τῇ τοῦ μῆτρὸς βασιλεῖα βασιλεῖο» (PG 50, 796,2–4).

К приемам, с помощью которых достигается наивысшая языковая выразительность произведения, относится употребление метафор. Это и есть то основание, на котором зиждется содержательная сторона гимнов. Все метафоры и сравнения, встречающиеся в слове на благоговение, можно условно разделить на три группы. Во-первых, это те образы, которые имеют аналогичные параллели с Акафистом. Как известно, он изобилует эпитетами — по большей части, метафорическими — относимыми к Богородице и вносимы к Христу. Из них эпитетов складывается целая образная картина. Особенно ярко это проявляется в хай-репетах. В гимнах «Богородичных» метафоры с наибольшей плотностью сгруппированы как раз в тех риторических периодах, которые по содержанию и структуре близки хай-репетам Акафиста.

## Гимналы:

## Акафист:

Χαῖρε, ὁ δεινός καὶ τοῦ θεοῦ  
(PG 50, 796,4).

...δεινὸν αἰ πάντα, ὡς δεινὸν  
καὶ θεοῦ (XXIII, 2–3)<sup>22</sup>

οὗς ἀρχαλόνος ἐκ τρυφῆς  
(PG 50, 796,11–12) —

χαῖρε, ἀποτρύνου τρυφῆς  
ἀρχαλόνος (XIII, 16–17).

развернутый эпитет Христа,

Во-вторых, некоторые словесные образы несколько видоизменены:

## Гимналы:

## Акафист:

Ἀναλὶ πρὸς τὴν κοίτην νεφέλῃ  
(PG 50, 794,20–21)<sup>23</sup>,

Χαῖρε, καὶ ἐκ τοῦ κλῆρου πλατύτῃ  
νεφέλῃ (XI, 18–19).

Некоторые метафоры можно причислить к общим местам, часто используемым в гимнетике и гимнографии, поэтому на их основании затруднительно делать какие-либо выводы о заимствованиях. Например,

## Гимналы:

## Акафист:

Ἰδὲ Γαβριῆλ, ἄγγελος εἰς τὰ δεκτὰ τῆς  
λογιᾶς ἡμετέρας (PG 50, 794,25–  
26) — метафора Богородицы,

Χαῖρε, ἀγγελὲ φανερῶν ἐν κλῆ-  
ρῳ (XXIII, 10).

τοῖς χαριζόμενος ἡ θύραι καὶ ὁ  
ἀειρένης χαῖρε (PG 50, 796,9–10)  
— метафора, относящаяся  
к Христу.

Χαῖρε, χαῖρε τῷ τοῦ βίου πλατύτῃ  
(XVII, 23) — обращение к Бого-  
родине.

Риторической точкой является и наименование Христа *Самозем Прелепности*<sup>24</sup>. В гимнах подобная метафора встречается дважды: «Ἀναλὶ λήρος μετὰ τῷ θεῷ τῆς δεινότητος» (PG 50, 793,15–16) и «οὗς ἐκ τῆς κοίτης ἀρχαλόνος ἐκ τῆς δεινότητος φῆλας ἀφ' ὧν» (PG 50, 796,7–9). Сравните в Акафисте: «Χαῖρε, ἀφ' ὧν ἡμετέρας τῷ θεῷ» (I, 20).

И, наконец, к третьей группе (опять-таки условной) можно отнести те метафорические образы, литературные параллели для которых не удалось обнаружить. Очень разнообразны сравнения Богородицы с неким «вместительством» — пыткой, градом, чертогом, жилищем: «ὁ ἐκ τρυφῆς τοῦ βασιλέως τῷ ἀγγέλῳ καλῶνται» (PG 50, 793,10–11); «ὁ ἐκ τρυφῆς καλῶν» (PG 50, 794,15); «ὁ ἐκ τρυφῆς νεφέλῃ τῷ θεῷ» (PG 50, 793,8); «ἐκ τρυφῆς καὶ τῆς ἐκ τρυφῆς οὐρανῶν» (PG 50, 796,5). Достойно упоминания и такой образ, как *второе земное небо*: «ὁ ἐκ τρυφῆς καὶ τῆς οὐρανῶν» (PG 50, 794,20)<sup>25</sup>.

Но, пожалуй, ярче всего ораторское мастерство автора проявилось в ритмической организации произведения. Отправясь на терминологию, условному риторическому трактату, речевую ткань данного текста можно обозначить как *соединяла* (vñcia) речь (образованная следующим друг за другом периодами) с *гиперсоединением* так называемой *распадающей* (κοίτης) речи. Последняя образована соединением *коим* и *колонной*, и ее построение обусловлено использованием элементов *диатрибы* и *диалога*, например: «Τῷ μὲν οὖν θεῷ ἀναλὶ Γαβριῆλ πρὸς τρυφῆς. Πόθεν ἔκτε αἶψα, λέγει: Πόθεν ἂν ἡμεῖς ἔλθοιμεν ἐκ τρυφῆς, ἂν οὖν τῷ θεῷ οὐρανῶν οὐρανῶν» (PG 50, 793,25–28).

Для всякого риторически обработанного текста характерно наличие ритмически однородных клаузул в конце каждого интонационно завершаемого отрезка. Точнее, согласно закону Мейера, перед последним ударным словом такого отрезка должны стоять два или более (четных) безударных слова, а после последнего ударного — количество безударных не имеет значения<sup>26</sup>. При этом чем выше число подобных окончаний (в око-

<sup>21</sup> Марс проводит параллель с 4-й и 15-й гимнами Прокла Константинопольского, где встречаются слова с этим же корнем: «ὁ τῷ θεῷ πρὸς χαριζόμενος, βλάστη ἀνατρεφόμενος» (XIV, 8), «ὁ τῷ θεῷ οὐρανῶν πρὸς χαριζόμενος, καὶ μετὰ τῷ θεῷ ἀνατρεφόμενος» (PG 65, 80M) (Мелх. Прохлос). 39). Но, как видно, с Акафистом тут больше сходства, нежели с Проклом.

<sup>22</sup> Здесь, как и в предыдущем случае, Марс упоминает общее с Проклом (PG 65, 68M). Но опять-таки промолчи о Акафисте.

<sup>23</sup> Выше говорилось о сходстве этого места с 1-й гимной Прокла.

<sup>24</sup> Это метафорическое сравнение, которое и Кант провозгласил Маллас (4, 2), неоднократно встречается в гимнах Прокла (см. Laroche, L'homélie de Proclus de Constantinople... 169).

<sup>25</sup> Этот образ мы встречаем в гимнах (ср. ἀφ' ὧν) Акафиста Александрийского (PG 38, 957A).

<sup>26</sup> W. Meier, Der sogenannte Satzschluss in der griechischen Prosa vom IV. bis XVI. Jahrhundert, nachgewiesen von W. M. Wilhelm Christ grundriss... 2 (August 1891), Göttingen, o. 2, 16. (Переводится с некоторыми изменениями в W. Meier, Gestaltliche Abhandlungen zur mittelaltersdeutschen Rhetorik. Bd. II (Berlin 1905) 202–235.)

ую у эллинистических и полуделических авторов доходило до 80%, а в византийские времена порой почти до 100%<sup>47</sup>, тем не менее, что данный текст тщательно «отшлифовывался» автором. В связи со Благовещением явился было выдвинуто 206 коленцев<sup>48</sup>. Из них 161 колен (что составляет 78,2% от общего числа) имеют кликузы, оформленные четным количеством слогов (т.е. между двумя последними ударениями), типа: *ὁμοῦν ἑρῶς παρῆρυν τοῦ ἑρῶς τῆς ἑρῶς* (PG 50, 793.16–17), или *ὁμοῦν ἑρῶς παρῆρυν τοῦ ἑρῶς τῆς ἑρῶς* (PG 50, 793.20–21). Еще более показательным явился полонет кликузы в конце одних только периодов (их было рассмотрено 28). Абсолютное большинство — 24 (85%) имеют четное количество слогов в окончаниях<sup>49</sup>, что свидетельствует о тщательной обработке текста автором. При этом о ритмике Акафиста говорить не приходится. В этом плане он гораздо более совершен. Но, несмотря на его сходство с гимнами, нельзя забывать, что Акафист все же относится к гимнографии, а слово — к ритмической прозе<sup>50</sup>.

Теперь, показав, на каком основании можно относить гимноду и Акафист, вернемся к вопросу о хронологическом соотношении этих двух текстов между собой. Прежде всего следует отметить, что проповедь была посвящена во Благовещению в собственном смысле, во Божорочному пророчеству, судя стоявшему до зачатия Благовещения за 25 марта. На этой датировке настаивает Жюзе. Он полагает, что начальные слова гимнии «Πάλιν χαῖρε ἑσθύνει» как нельзя более говорят о том, что данный праздник посвящен новым праздником, а именно воспоминанием Благовещения о рождении Иова Крестителя, явившим место во второе воскресенье перед Рождеством. Таким образом,

Жюзе датирует гимноду второй половиной V века<sup>51</sup>. Монфон так же говорит о V веке<sup>52</sup>; его поддерживают Алдани<sup>53</sup> и Каро<sup>54</sup>.

Мы можем с достоверностью говорить о существовании праздника Богородины между 428 и 460 гг. в Константинополе, а чуть позже — в Палестине, Сирии и Малой Азии<sup>55</sup>. По свидетельству одного источника, этот праздник все еще имел место в конце V — начале VI в.<sup>56</sup> Дору, опираясь на I-ю конию Прокла, датирует существование праздника первой половиной V в. (до Эфесского Собора 431 г.)<sup>57</sup>. А Благовещение было установлено в Константинополе не раньше, чем через столетие после Эфесского Собора. Одним из первых литературных произведений, посвященных Благовещению Богородицы, явился гимн Архима Эфесского (произнесенный между 530 и 553 гг.) и кондаки Романа Сладкопевца<sup>58</sup>. Исходя из данных, сообщаемых Архимом, праздник 25 марта был установлен в эпоху Юстиниана, примерно в те же годы, когда была произнесена речь эфесского епископа. До этого времени на христианском Востоке существовал только один праздник Девы Марии<sup>59</sup>.

Что касается датировки Акафиста, то и здесь нет полной ясности. Однозначно, он не мог быть составлен раньше 431 г., поскольку текст сохранился под влиянием Эфесского Собора. Привязывать его создание к празднику Благовещения тоже нет никаких оснований: скорее, это гимн о Боговоплощении. Первым зафиксированным в источниках литературным употреблением Акафиста считается 7 августа 626 г., когда воспевалось освобождение Богой Матерью Константинополя от осаждавших его арабов и славян<sup>60</sup>. Но, по-видимому, в 626 г. был написан куплет «Τὸ ἑσθύνει» *εὐφροῦν τὰ κληῖναι*..., в сам гимн сочинен до того.

<sup>47</sup> Жюзе. *Les hymnes mariales*... 91.

<sup>48</sup> См. прим. 5.

<sup>49</sup> Алдани № 389.

<sup>50</sup> См. прим. 11.

<sup>51</sup> Жюзе, по-видимому, этот праздник знает в Палестине, а затем через Сирию пошла в Константинополь (подробнее об этом: В. Савва, *La fête de la Vierge à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle* // *MEU* 56 (1943) 1–38; *Glossaire de Maron, Roumanie le Mélole*... 35).

<sup>52</sup> Подробнее см. М. Жюзе, *Hymnes mariales byzantines* // *PO* 19 (1925) 297–309.

<sup>53</sup> Lecoq, *L'homélie de Proche de Constantinople*... 66–67. Существует мнение, что этот день отмечался 26 декабря (жур., см. М. Жюзе, *Hymnes mariales byzantines* // *PO* 16 (1922) 429–589, 19 (1925) 286–326; А. Вассио, *Fun et pèché mariale à Byzance* // *Marie. Études sur la Sainte Vierge*. Vol. 5 (Paris, 1958) 927–15–16.

<sup>54</sup> *Glossaire de Maron, Hymne de l'Assomption*... 15–16.

<sup>55</sup> М. Жюзе, *Hymnes mariales byzantines* // *PO* 19 (1925) 297, 308–309.

<sup>56</sup> Об этом имеется сноска в заметке X в. в рукописи Постой Пролок, датированная суббота первой недели Великого Поста (PG 92, 1352 sqq.)

<sup>47</sup> Подробнее об этом см. W. Nikolaus, *Der Prokopiusroman in der rheinischen Literatur der Byzantiner* (Wiesbaden, 1981) 29–37.

<sup>48</sup> Выделение коленцев или периодов чаще всего носит зведущий условный характер. Образцом преставления ритмических произведений служило бы то, что часто, поэтому порой неслаженно разбить текст на ритмические отрезки с одинаковым числом слогов, а не ритмическим ритмом. Это как раз относится и к разбираемой гимнии.

<sup>49</sup> Эта датировка отчасти условна: вопрос о том, где проводили гимны в конце периода. Так, если проводить по времени, для сравнительно небольшого синтаксического заглавного отрезка текста, то число периодов возрастет до 36. В этом случае с четными кликузами будет 83% периодов.

<sup>50</sup> Прочем, Акафист с некоторой долей условности можно считать поэтической гимнодой, если принять точку зрения Прокла де Марон, что кондаки в эпоху своего зарождения и развития — это гимны в стихах, а Акафист канонизированным кондаком, оригинальным в каноническом и метрическом плане (Савва, *La fête de la Vierge*... 3, 28).

Скорее всего, Акафист был создан до установления праздника Благовещения Богородицы 25 марта в Константинополе (что имело место при Юстиниане приблизительно между 530 и 553 гг.). Как убедительно доказал Гродье де Матон<sup>10</sup>, Акафист не мог быть написан позднее кондаки Романа Сладкопевца, даже самых ранних. Автор Акафиста был знаком с гимнами «тресческого Ефрема» (многочисленные тексты на тресческом языке, дошедшие под именем Ефрема Сирина, однако в большинстве являющиеся подложными произведениями) и гимнами Василия Селевкийского «На Благовещение» (известны переписки наскоча PG 85, 448 А–В с началом 15-й строфы Акафиста). Эта же гимния послужила Роману Сладкопевцу источником для кондаки «На Сретение»<sup>11</sup>. Не услуживая в историю вопроса об атрибуции, отметим, что в настоящее время большинство исследователей склоняются на сторону гипотезы об авторстве Романа Сладкопевца, хотя имеются весьма веские доказательства того, что Роман не является автором Акафиста<sup>12</sup>. Не приводя здесь многочисленные доказательства и опровержения различных точек зрения, скажем лишь, что, в конечном итоге, Гродье де Матон датирует Акафист кондом V — первой четвертью VI в.<sup>13</sup>

Наконец, поскольку имеются сходства между нашей гимнией и 1-й и 6-й гимниями Прохла, во для датировки слова на Благовещение надо учитывать, что Эпиконый Богородице составлен до середины V в., а 1-я гимния — до 431 г.<sup>14</sup>

Таким образом, после подведения итогов складывается следующая картина. Вначале были составлены гимнии Прохла (до 431—450 гг.), позже написан Акафист (431 г. — начало VI в.), который очень быстро приобрел известность и, скорее всего, послужил материалом для составления новых или доработки, так и поэтических гимний. Затем (концов V — начало VI в.) с опорой на Акафист и ряд других источников пишет свои кондаки Роман Сладкопевец, и примерно в это же время появляется слово на Благовещение, которое заимствует некоторый материал из Акафиста, а некоторый — из гимний Прохла<sup>15</sup>. При этом нельзя не до-

<sup>10</sup> G. Groddeck de Maton, *Romano le Mélode...* 32–36.

<sup>11</sup> См. SC 110: 178–179, строфы 3 и 4.

<sup>12</sup> Напр., см. Н. В. Троицкий, О *Ῥωμανὸς ὁ Μελωδὸς* [о нем и авторстве его Акафиста] (Мблн, 1971). Мы не приводим здесь исчерпывающую библиографию этого давнего вопроса. В диссертационном объеме она изложена в: G. Groddeck de Maton, *Romano le Mélode...* 32–36.

<sup>13</sup> G. Groddeck de Maton, *Romano le Mélode...* 36. Эту же датировку подтверждает Р. А. Флетчер (R. A. Fletcher, *Three Early Byzantine Hymns and their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople* II 22: 51 (1958) 63–65). Он также считает, что Роман позаимствовал из Акафиста рефрен и отчасти строфу.

<sup>14</sup> Leclercq, L' *Acéphale* de Proclus de Constantinople... 66, 292.

<sup>15</sup> Нельзя отрицать возможность существования еще ряда источников, пока не выявленных.

пустить возможность того, что слово появилось раньше Акафиста и что автор последнего почерпнул из гимний ряд метафорических образов. Но все же мы находим более склоняясь к первому предположению, ибо Акафист — произведение, не столько выходов и столь самобытное, что вряд ли в этом случае приходится говорить об ориентации на какие-либо конкретные образы.

Итак, если принять во внимание все изложенные факты, то слово на Благовещение можно датировать так: *terminus post quem* — чуть позже 431 г., а *terminus ante quem* — между 530 и 553 гг.

Несмотря на эти рассуждения, на данном этапе исследований правомерно лишь констатировать несомненное знакомство либо автора слова с Акафистом, либо наоборот. Также можно с определенностью говорить о не зависимости от других источников авторской линии, которая обусловила художественное своеобразие данной проповеди. Но, к сожалению, пока не приходится говорить об окончательной установлении датировки гимнии, не тем паче о ее атрибуции. Возможно, дальнейшее сопоставительное изучение гимний и гимнографии поможет дать более точный ответ на эти вопросы.

## SUMMARY

Yu. A. Kazebkov

### HOMILY «IN ANNUNTIATIONEM BEATAE VIRGINIS» (BHGA 1128F): LITERARY CHARACTER AND DATING PROBLEM

The pseudochrysostomic Homily *In Annuntiationem Beatae Virginis* (BHGF 1128f, CPG 4519, Aldama 389) is one of the most famous Greek homilies on Annunciation. The problem of its dating and attribution is not yet resolved. In the most part of the text, this Homily is attributed to St John Chrysostomus, while in some others it is ascribed to St Gregory of Neocaesaria, Proclus of Constantinople, St Gregory of Nazianzus and Meletius of Philadelphia. The use of invented dramatized dialogues assigned to the Old Testament figures in the Homily on Annunciation has its close parallels in the kontakia of St Romanos Melodos and the Encomion to the Virgin Mary (the 6th homily) by Proclus of Constantinople.

It is suggested that the Homily on Annunciation is very close to the *Akathistos Hymn* in its composition, style, content and metric. The Homily is

dedicated not properly to the Annunciation of the Virgin, but to the very feast of Annunciation, already existing in Constantinople and in the Christian Orient by the 5<sup>th</sup> century. Accepting the dating of the *Akathistos Hymn* of J. Grousche de Mats, the following sequence is proposed: the homilies of Proclus of Constantinople were composed before AD 431—450; after that the *Akathistos Hymn* was written (431 — beginning of the 6<sup>th</sup> century); in the end of the 5<sup>th</sup> — beginning of the 6<sup>th</sup> century, Romanos Melodos inspired by the *Akathistos* and some other sources, wrote his kontakia, and about the same time there appeared the Homily on Annunciation, borrowing some details from the *Akathistos* and the homilies of Proclus. Thus, in our opinion, the Homily BHG<sup>1</sup> 1128E has its terminus post quem after AD 431 and terminus ante quem between 530 and 553.

А. Н. Колесников

## КРЕСТЫ НА САСАНИДСКИХ ДРАХМАХ (НУМИЗМАТИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О РАСПРОСТРАНЕНИИ ХРИСТИАНСТВА В ИРАНЕ В VI ВЕКЕ)

Главным источником сведений об истории христианства в послемусульманском и раннеисламском Иране являются сочинения средневековых сирийских авторов — составителей церковных хроник и дошедших исторических соборов, эконесомоний христианских подвижников и паломников мучеников из монастыря и изгнания. Преимущественно на их основе уже в начале XX в. был издан добротный монографический очерк о христианстве в Сасанидской державе III—VII вв. н. э., сохранивший научную ценность и в наши дни.<sup>1</sup> Дополнительный материал к истории христианской церкви в Иране содержится в синхронных сасанидской эпохе трудах армянских писателей и также в более поздних арабоязычных и персоязычных повествованиях раннеисламской эпохи.

Обращение к нетрадиционным источникам, образующим сферу вспомогательных исторических дисциплин, началось несколько десятилетий назад с серии публикаций, посвященных христианским печатям сасанидского времени.<sup>2</sup> Они открыли большую возможность для изучения христианской культуры во синхронных памятниках. За изданием печатей последовали публикации «христианско-сасанидского» медных монет VII в. с христианской символикой, чеканенных на территории Ирана.<sup>3</sup> Их характерной чертой является одновременное присутствие символа веры (креста), иконографии текста или его инициалов и элементов византийской официальной иконографии. Вместе с другими медными монетами, на которых имелось изображение креста, они дали возможность историкам лучше оценить вклад христианских общин того-знавшего и центрального Ирана (районов постоянного проживания христи-

<sup>1</sup> Исчерпывающий труд Ж. Лабурт де Ланси, *Le Christianisme dans l'Empire Perso-sas in dynastic Sassanide* (Paris, 1904).

<sup>2</sup> J. A. Lerner, *Christian Seals of the Sassanian Period* (Istanbul, 1977); S. Shaked, *Jewish and Christian Seals of the Sassanian Period // Studies in Memory of Gerson Wink* (Jerusalem, 1977) 17–34; R. Göbl, *Christliche Siegel der sassanischen Zeit: Ein erster Nachtrag // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 71 (1979) 53–62, Taf. 1, 2.

<sup>3</sup> R. Cormier, R. Grousche, *Monnaies byzantino-sassanides à la croix sur degrés // Studia Iranica* 13 (1954) Fasc. 1 41–48; R. Cormier, R. Grousche, *Un type monétaire byzantino-sassanide d'époque islamique // Studia Iranica* 14 (1955) Fasc. 1 109–113.

ли) в значимо меньших денгах, обривавшихся в пределах своих провинций.<sup>4</sup>

Внешнее оформление основной денежной единицы Сасанидского государства, серебряной драхмы, которая служила надцатой валетой и в международном торговле на просторах от Средиземного моря до Китая, регламентировалось сложившимся каноном, предусматривавшем органическое сочетание официального портрета правителя, зороастрийской символики и пеллидийского текста. Последний состоял из нескольких легенд — имени верховного властителя и харизматической формулы на лицевой стороне монеты, даты чеканки и аббревиатуры монетного двора — на оборотной. Детали оформления при разных правителях незначительно варьировались при неизменности канона. Вторжение иноверной символики при этом исключалось. Зороастрийская символика господствовала и в арabo-сасанидской драхме в первые десятилетия после крушения Сасанидской державы.

Отчетливая пилатая крест рядом с зороастрийским солнцем и полумесяцем на лицевой стороне драхмы Хормизд IV (из частного собрания в Санкт-Петербурге, рис. 1), датированной II в. его царствования (589 н. э.), оказалась для нас полной неожиданностью. Профиль правителя на лицевой стороне монеты деформирован, но его имя, детали традиционного оформления и дата чеканки на обороте свидетельствуют о том, что монета чеканена при нем на монетном дворе АУ или АВ. При первом варианте прочтения монограммы речь идет об Еран-хваре Шапуре — официальном названии Суз. Второй, более вероятный, вариант допускает локализацию центра чеканки на севере страны. Крест за лицевой эмблемой три расположенные (выстроенные) по вертикали точки, которые примыкали к головному убору, условно обозначал детали его крестения. Стандартные вес (4,04 г) и размеры (32,1х30,5 мм) свидетельствуют о постановке на драхму, чеканенной на государственном монетном дворе.

Необычность сочетания разнорелигиозных символов там, где этого не должно быть, заставила обратиться к другим коллекциям поздне-сасанидского серебра. И тогда оказалось, что отмеченный случай — вовсе не исключение. Подобная ситуация обнаружилась и на двух драхмах Хормизда IV (579—590), одной драхме Хосрова II (590—628), двух драхмах Вархразд VI (590—591) в частной коллекции ирмянского нумизмата М. Мочни (рис. 2—5).<sup>5</sup> В большом кладах подновосаидских

<sup>4</sup> А. И. Колосовский, Христианская символика на поздне-сасанидской и арabo-сасанидской монет в Иране VII в. и н. э. // *ВВС* 98 (35) (1996) 196—205. См. же, Денежное обращение в Иране в VII веке (М., 1998) 239—262, 299—310; R. Grouselle, *Arab-Sassanid Copper Coinage* (Wien, 2000).

<sup>5</sup> М. I. Mochizuki, *Étude de numismatique iranienne sous les Sassanides et Arabo-sassanides* T. II (Tôkyô, 1977) Fig. 59, 60, 181, 240, 332, 425.



Рис. 1. Хормизд IV 13 г (589 н. э.), мон. двор АУ (Еран-хваре Шапур, Сузы). Частное собрание.



Рис. 2. Хормизд IV, 13 г (591 г., поздне-ранняя), мон. двор АРЛ (Абразхвар) Mochizuki, 1977, Fig. 59.



Рис. 3. Вархразд VI, 2 г (591 н. э.), мон. двор АРЛ (Абразхвар) Mochizuki, 1977, Fig. 60.



Рис. 4. Вархрн VI, 2 г (591 г. з.), мон. двор ML (Мера) Mochiz, 1977, Fig. 181.



Рис. 5. Хосров II, 1 г (590 г. з.), мон. двор WYH-P (Западный Вех Кавад, Вакхшон) Mochiz, 1977, Fig. 332.



Рис. 6. Хормузд IV, 13 г (591 г.), посмертная, мон. двор GW (Гурган) Государственный Эрмитаж, инв. 10285.

и византийских монет из Цетепи Цидро в Грузии осуществление религиозной символики наблюдается уже на доинные драхмы Хормузда IV.<sup>5</sup> Занятые определением и классификацией монет, издатели материала не обратили внимания на эти частности.

Но больше всего «испорчено» пришлось на коллекцию драхм Хормузда IV (более 460 экз.) в Отделе нумизматики Государственного Эрмитажа. Там крестом отмечены около 30 монет, чеканенных на 18 монетных дворах. В небольшой коллекции драхм Вархрн VI из того же собрания крест присутствует на двух драхмах, битых в Герате и Мерве и датированных 2 годом его правления (591 г.) (рис. 6–9).<sup>6</sup>

Суммарные данные об эмиссии драхм с «отклоненными» свидетельствами, что при Хормузде IV она имела место на 24 монетных дворах, при Вархрне VI — на 3-х, при Хосрове II — на одном. Основная нагрузка приходится на царствование Хормузда IV. Все случаи чеканки драхм с крестом в это правление мы свели в таблицу (Таблица 1), учитывающую время и место эмиссии. Из таблицы видно, что топотграфия монетных дворов покрывает почти всю территорию Сасанидского государства в конце VI века: центральный Иран — Ардашир-хварре, Визитур, Дарабгерд, Стахр, Гай, Везд; юго-западные провинции — Вех Ардашир, Вех Кавад, Иран-хварре Шатур, Керман — Вардшир и Джеруфт; историческую Мидию — Алмадан и Нехавенд; Закавказье и Прикаспий — Варучан, Амаль и МВ; восток — Абаршахр, Герат, Гурган, Мервуд, Вардожан и Тахавт. Согласно той же таблице, чеканка драхм с христианской символической трансформацией от случая к случаю, и не получив распространения, представляла временное отступление от канона.

Все драхмы с крестом, чеканенные при Вархрне VI, имеют монограммы монетных дворов Абаршахра, Герата и Мерва и датированы вторым годом правления (591 г.). Единственная драхма Хосрова II с христианским символом происходит из Вех Кавлада и датируется первым годом правления, т. е. 590/591 г.

Отмеченные случаи иррегулярная хормузидского юнуса во внешнем оформлении серебряных монет ограничиваются хронологическими рамками 581—591 гг., т. е. практически укладываются в царствование Хормузда IV. При всей неожиданности появления креста на сасанидских драхмах, исследователи раннего средневековья должны быть к этому готовы. Ведь именно мусульманские историки IX—X вв. (Ибн-Джаъари, ат-Табари, Баллах и др.) характеризуют правление Хормузда IV как время

<sup>5</sup> И. Л. Дьяченко, Монетные юнуса Грузии. Кинд сасанидских и византийских монет из Цетепи Цидро. Ч. 1 (Тбилиси, 1980), Ч. 2 (Тбилиси, 1982).

<sup>6</sup> Я очень благодарен юнускам из Отдела нумизматики Государственного Эрмитажа — В. А. Колесникову, И. Г. Добровольскому и Г. Б. Шагураевой за доступ к коллекции и согласие в работе.

большой лояльности центральной власти в отношении «слабых» (малочисленных) и христиан. Согласно ал-Табари, шавшиха в ответ на просьбу хабешов (хороштрайских жрецов) начать преследование христиан заявили, что как трон не может устоять на одном персянском кошке, так и государство не может обойтись без опоры на инокериса, к христианам нужно относиться с большой благожелательностью, и тогда их поведение будет соответствующим.<sup>8</sup>

Христианские (сирийские) источники подчеркивают это впечатляющее конфессиональное доминанство, но переводят отношения шавшиха и его христианских подданных в практическую плоскость. В 582 г., с одобрения Хормудза IV, патриархом восточных христиан был избран епископ Арзона, Ишоб, которому шавшиха отдал предпочтение перед другим претендентом (епископом Селевкидской школы) за регулярные доклады о передвижениях византийских войск вдоль иранской границы. Патриарх пользовался большим уважением при дворе во все время правления Хормудза IV, возглавлял посольство иранского монарха к императору Маврикию. При нем основывались новые монастыри, функционировали по устью Авраам Великого (491—586), историческое успешно конкурировало с другими течениями. За лояльность к христианам церковь отвечала шавшихам взаимностью. Примечательна в этой связи подбор эпитетов и достоинств Хормудза IV, в предмудре к Девятим историческим соборам 585 г.: Из пышного словосочетания монарху прописывают лишь несколько определений:

«...Наш добрый господин, поблаженный шир ширей, душевно щедрый, отмеченный печатью любви к Богу и любви к людям, источающий белизну чудесной мудрости, прославил свое правление и превратил землю своей державы в обитель сердечной радости для всех ее жителей... Сакко добрый светель, в короткое время он избавил землю своего государства от губительности злых дел и исполнил ее изобилием добрых дел. В особенности он проявил великое милосердие и щедрую любовь к нашему народу, христианам, сиротам и подданным Его Величества».<sup>9</sup>

Для истории христианства в Иране и топографии расселения христианских общин существенное значение имеет представительство высших духовных лиц, участвовавших в исторических соборах. Под ре-

шениями собора 585 г. стоят подписи патриарха, митрополитов, епископов, священников и диаконов — всего 33 участника. В этом составе численно преобладают епископы из областей Мидуруча и Хузистана. Духовных пастырей восточных провинций представляют на соборе их доверенные лица.<sup>10</sup> Но в числе участников не видно епископов из центральных областей Ирана, Закавказья и Прикаспия, что вовсе не означает отсутствия там крупных общин христиан. Некому митрополитов Исибана и Рес-Ардашира на собор участники расценили как безответственность и пренебрежение к делам церкви в 30-м решении Деяний.<sup>11</sup> Что касается епископов Парса, то они часто конфликтовали с патриаршским престолом, выражая независимое суждение по поводу решений большинства собрания и претендуя на более высокую (кажущуюся) роль в церковной организации.

В отличие от церковных постановлений, нумизматический материал меньше подвержен эмоциям отдаленных лиц. Появление креста рядом с хороштрайской символикой на монетах государственной чеканки свидетельствовало о возросшей роли христиан Ирана в экономической жизни страны. Серебряные драмы расширяют географию христианских общин Ирана через финансовую тех провинций в центре и на окраинах государства, представители которых же участвовали в соборе, либо же разделяли его решения и не подписали их.

<sup>8</sup> *Annales quon scripsit Abu Djafar... an-Tabari cum alia / Edidit J. De Goez* (Lugduni Batavorum, 1881) (Prima series. T. II) 994, Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Leiden, 1879) 268, Ann. 3; *The History of al-Tabari. Vol V. The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen/Tamim*, by C. E. Bosworth (Albany, 1999) 298.

<sup>9</sup> *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes Nestoriens / Publié, traduit et annoté par J. B. Chabot // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* T. 37 (Paris, 1902) 130–131 (text), 391–392 (trad.).

<sup>10</sup> *Synodicon Orientale... 164–165* (text), 423–424 (trad.).

<sup>11</sup> *Ibid.* 163 (text), 422 (trad.).

Таблица 1

Эмиссия драхм с христианской символикой при Хормизде IV  
(579—590 гг.)

Годы правления Мон. дворы	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
ART												+	
BYŠ												+	
DA												+	
ST												+	+
GD				+	+					+		+	
YZ												+	
WH						+				+			
WYH												+	
WYH-P			+							+			
AY										+	+		
WAL										+			
OYL					+								
KL												+	
AHM							+						
NY											+		
WALWC						+							
AM												+	
MB													+
APL					+								+
H											+		
MLWWNALT											+		
GW													+
WLĀAN							+						
LHW					+								

## Источники информации

ГЭ, инв. 11675
ГЭ, инв. 35045
ГЭ, инв. 11679
ГЭ, инв. 10278, 11676; Джалалгина, 1980, № 242; Джалалгина, 1982, № 353
ГЭ, инв. 10200, 8844, 14160, 11693; Джалалгина, 1980, № 67; 1982, № 50a
ГЭ, инв. 8789; Джалалгина, 1980, № 274, 274a
ГЭ, инв. 11556, 7575
Джалалгина, 1980, № 303
ГЭ, инв. 11646; Джалалгина, 1982, № 77
Частная копия; ГЭ, инв. 11634, 10261, 11652; Джалалгина, 1980, № 222a
ГЭ, инв. 10259
ГЭ, инв. 10199
Джалалгина, 1982, № 438
Джалалгина, 1982, № 183
ГЭ, инв. 11658
ГЭ, инв. 10221
Джалалгина, 1980, № 295
ГЭ, инв. 14395
Moschiri, 1977, Fig. 59; ГЭ, инв. 11546, 20200
Джалалгина, 1980, № 247
Moschiri, 1977, Fig. 240; Parack, 1924, Pl. XX 438
ГЭ, инв. 10285
ГЭ, инв. 9192, 13993
ГЭ, инв. 11565





Рис. 7. Хормизд IV, 7 г. (585 н. э.), мон. двор WALWC (Варуча, Грузия).  
Государственный Эрмитаж, инв. 10223



Рис. 8. Варзахан VI, 2 г. (591 н. э.), мон. двор HLY (Герат).  
Государственный Эрмитаж, инв. 11702



Рис. 9. Варзахан VI, 2 г. (591 н. э.), мон. двор ML (Мера).  
Государственный Эрмитаж, инв. 11701

## SUMMARY

A. Kolesnikov

### CROSSES ON SASANIAN DRACHMS (NUMISMATIC EVIDENCES ON DISSEMINATION OF THE CHRISTIANITY IN THE 6<sup>TH</sup> CENTURY IRAN)

The article deals with the analysis of over forty rare Sasanian drachmas marked by imitation of crosses on the obverse of silver coins struck from AD 581 up to AD 591. The vast majority of drachmas were issued under Hormizd IV (579—590) whose rule is characterized in Syriac, Arabic and Persian narrative sources as the most favourable period for the Christian community of Sasanian empire. There are good reasons to suppose that the issue of those strange drachmas was undertaken by Iranian Christians after permission of *shāh-dānshāh*. The monograms of minting centers on the reverse of coins enlarge our knowledge on the real area inhabited by Iranian Christians at the end of the 6<sup>th</sup> century.

## ДВА МАЛЬЧИКА И НИЛОМЕТР ПОХОЖИЙ НА БАШНЮ (Об одной изобразительной сцене на серебряном ковше из Эрмитажа)\*

В 1952 г. французский археолог Ш. Пикар опубликовал статью, посвященную новым изображениям Александрийского миная<sup>1</sup>, к которым он отнес и сцену на «серебряном блюде из Парми» из коллекции Эрмитажа, «в стилистич. манере показывающую последнее возведение световою Башни — прославленного памятника Сострату»<sup>2</sup>. Ш. Пикар в качестве иллюстрации этого провозглашения торевтики, но его словам, «до сих пор еще точно не объясненного»<sup>3</sup>, привел рисунок из «Собрания рельефов» С. Рейнака, в свою очередь возмущавшего его из «Отчета Императорской археологической комиссии за 1867 год»<sup>4</sup> и озаглавленного как «Бюдо с изображением Эротос, сооружающего башню»<sup>5</sup>. Охарактеризовав сцену как «александрийский пертурный айсинг» и превратив «блюдко» С. Рейнака в знаменитый мина, Ш. Пикар даже высказал предположение, что верхний «маленький-амур» высекан на стене упоминаемую авторами надписи-показание Сострата Кандиского<sup>6</sup>. Позанимались с данной публикацией, которая вызвала у меня большой интерес (одно из редких изображений Александрийского мина на памятнике торевтики, найденном в России!), я приступил к

\* По случаю случившейся, хочу выразить искреннюю признательность всем моим друзьям и коллегам, помогавшим мне при работе над этой статьей, особенно — К. Бонно, Г. М. Бонгард-Леванду, А. И. Иваненку, Ю. Карену, С. Г. Карпенку, И. Андрееву и Д.е. Оутсу.

<sup>1</sup> См. Pichard, Sur quelques représentations nouvelles de Phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des ruines romaines // BCH 76. 1 (1952) 61–95.

<sup>2</sup> Pichard, Sur quelques représentations nouvelles... 62 a.

<sup>3</sup> Ibid. 62.

<sup>4</sup> Отчет Императорской археологической комиссии за 1867 год (СПб., 1868) Атлас. Табл. II 1–3.

<sup>5</sup> Pichard, Sur quelques représentations nouvelles... 63. Fig. 9, S. REINAK, Répertoire de reliefs grecs et romains. III (Paris, 1912) 487. = I. Bonniage. Argente. Du développement de Parm. Plutôt que d'Éros construisant une tour, ср. Ovetz... Атлас. Табл. II 1–3, где рисунок оставлен как «серебряный ковш с изображением Нилометра».

<sup>6</sup> Pichard, Sur quelques représentations nouvelles... 62; Strobo. XVII 1. 6; Plin. NH. XXXVI 33; Luc. Quomodo hist. sit conscri. 62; ср. Possidipp. XI (Gow-Page).

сбору сведений о верном сосуде и вскоре понял, что Ш. Пикар допустил в своей статье как минимум три ошибки.

Во-первых, «блюдо» имеет ручку, прорисован которой отсутствует в издании С. Рейнака и, соответственно, у Ш. Пикара, т. е. в действительности это — юган. Во-вторых, утверждение, что рассмотренная сцена не была достаточно подробно изучена к моменту написания Ш. Пикаром его статьи не совсем верно — о персидской наковне говорилось в ряде более ранних работ (см. ниже), оказавшихся не учтенными французским ученым. Наконец, и это, пожалуй, самое главное, в публикациях и комментариях, посвященных данному памятнику, давно преобладает мнение, что на ковше изображена сцена измерения уровня воды в Ниле, а башнеобразная конструкция представляет собой не что иное как нилометр (в русском языке встречается также форма «Ниломер», но я буду придерживаться первого написания этого термина и его производных: «нилометрика», «нилометрический» и т. д.). Попробую разобраться в том, насколько ошибочно мнение Ш. Пикара, я обратился к архитектурной истории нилометра, уделяя при этом основное внимание не столько ее ступню тектоническому (профессионально не моему), сколько историко-культурному аспекту. Но прежде чем перейти к данной теме, остановлюсь подробнее на самой сцене и истории ее изучения.

Серебряный ковш (рис. 1)<sup>7</sup> представляет собой чашу диаметром 24,2 см с ручкой длиной 12 см, вес мина 958,4 г. Все его изображение, за исключением аж и розеток, выполнено в технике рельефной чеканки. На ручке изображен стоящий Поейдан с трезубцем в левой руке и рыбой в правой, оперирующей левой ногой на спину дельфина. Широкий борч чаши окантован по краю верховными орнаментами, изнутри — сплошными рельефами, на котором мы видим водные растения (лотосы<sup>8</sup>), представителей речной фауны (рыбы, змеи, крокодилы, птицы).

<sup>7</sup> См. Ovetz... 49–52; L. METZGER, Byzantine Art. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage (Berlin—Leipzig, 1929) 75–80. Taf. 16. Abb. 9–11; P. FRIEZE, Né. nilomètres et l'ornementation du paysage hellénistique // Revue des études asiatiques 7. 3 (1931) 133. Pl. XLVI; Early Christian Art / Ed. W. P. VOLACH (London, 1961) № 252. 360. «Faint marking a Nilometer»; D. BOONAN, Le nilomètre: aspect architectural // Archeologia 27 (1976) 8. Fig. 14; Искуство Византизма в собрании СССР. Каталог выставки. I (М., 1977) 96 сл. № 131. Илл. 131: «Мина с изображением Ниломера»; А. ВАК, Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums (Leningrad, 1985) Pl. 53, 54. P. 279: «Trifida (cassette) with a representation of a Nilometer»; P. G. MERRINS, The Nile Mosaic of Palestrina (London, 1990) 245. Not. 77, 78 и др.

<sup>8</sup> Благодаря сотрудничеству Отдела Востока Государственного Эрмитажа В. И. Завескую и М. А. Давыдову, представленным мне фотографиями мина и данных любезное согласие на ее публикацию.

<sup>9</sup> По мнению Ж. Ватте, исследовавшей нилометрический фриз со сценами нилометрии на югане из Сербии (Северная Сербия), в обоих случаях речь

а также сюжетку изюмо-то кишкыи (вероятно ишугусты<sup>10</sup>) со зной, Бога сосуда украшены кувурт резьбой из косыи чередующихся киз и розеток. Дно чаши — в виде орнаментированного упрочной каймой медальона диаметром 11,2 см с центральным рельефом, на котором показаны два обнаженных мальчика напротив наклоненной круглую башню дулауруной конструкции, стоящей на небольшом возвышении (или у самого края воды). Более широкий нижний ярус, облицованный крупной регулярной каменной кладкой, завершается кольцеобразным выступом, изнутри которого поднимается примерно равный анкету по высоте более узкий верхний ярус в виде колонны, градуированной секту вверх нагертанными нвооборот греческими буквами Α, Β, Γ, Δ, Ε и заканчивающейся ободком с коническим навершием над ним. Одне мальчик, стоящий на спине другого, ставшего на четвереньки, высказет что-то в верхней части колонны с помощью долоте киз резьба в левой руке и молотки в правой. Фоном сцены является водный пейзаж с рыбами, лотосами и двумя птицами, сидящими в гнезде, которым им служат один из лотосов<sup>11</sup>.

Ковш принадлежит из окрестностей Чердыни, небольшого города на севере Пермской области. Согласно автору первой заметки о памятнике, пермскому краеведу Д. Смышляеву<sup>12</sup>, ковш, найденный на месте древнего городища в 20 км от Чердыни<sup>13</sup>, был куплен им в Перми в 1859 г. и впоследствии уступлен Императорскому Эрмитажу. В настоящее время сосуд хранится в Государственном Эрмитаже (inv. № ы 2) в качестве одного из экспонатов его богатейшей коллекции византийского серебра, датируемого по преимуществу IV—VIII вв.<sup>14</sup> Ее основу составляют

кошт о разнообразии розового лотоса (Nelumbo speciosa) с крупными колоколообразными листьями в аравий часот стелба, см. J. Baluy, La monnaie de Sarris (Ochlothe) (Paris, 1960) 13–15, 66. Not. 282; ср. D. Levi, Antioch Monnaies Pavementa (Rome, 1947) Vol. I 593–596. М. Маты, К. Латышева, Художественные памятники исповедов Елены (М.—Ленинград, 1951) 35.

<sup>10</sup> См. Baluy, La monnaie de Sarris 65 Not. 314.

<sup>11</sup> Ср. Levi, Antioch Monnaies Pavementa 395. Крутой предмет, выходящий из чаши у стелба лотоса в самом центре композиции, — возможно выходящее из гнезда яйцо.

<sup>12</sup> Пермский сборник. Кн. 2 (М., 1860) 41 сл.

<sup>13</sup> М. И. Прессе, давший первое обстоятельное описание находки, утверждает, что вещь происходит из окрестностей другого города Пермской губернии — Кунгура, см. Известия Императорского археологического общества (СПб., 1861) T. 2. 360 слл.

<sup>14</sup> См. В. Латышев, Искусство Византии IV—XV веков (Ленинград, 1966) 30 слл. Аналогичные серебряные ковши хранятся: один, датируемый эпохой Юстиниана I (527—565 гг.), в Лувре, другой, относящийся к эпохе Комениста II (641—658 гг.), в Эрмитаже (inv. № ы 292), см. Матильда, Византизм в Афинах. 72–73 Abb. 7–8, Визн, Византизм. Ал. 284 f Pl. 85–87.



Рис. 1. Серебряный ковш с изображением двух мальчиков в нильоте (Государственный Эрмитаж)

многочисленные издания торсионки, найденные на территории Пермского края, Прикамья и Урала, куда они попали, вероятно в ходе торговых контактов Византии, соседствующего Ирана и мусульманского Востока с европейским Севером по трассам Великого волжского пути в VI—XIII вв.<sup>16</sup>

Кош был датирован еще в 60-е годы позднеархаического века М. И. Броссе знаковой трактовкой знаменитого императора Августина I (491—518 гг.). Исследователь датировал кошу по одному из изображений на тыльной стороне его ручки четырех штемпельных, на котором различается портрет императора с латинской: (D) N A / AST(A)VS(P) AVG — (X)OMINVS(N)OSTER A(N)VS(T)A(S)IVS(P)ERPETVS(A)VS(AUGUSTUS), а также по характеру центрального изображения, выполненного, по мнению М. И. Броссе, в типичном для VI в. «греко-византийском стиле»<sup>17</sup>. Тогда же Л. Стефани, соглашаясь с М. И. Броссе относительно датировки штемпеля знакой Августина I, выдвинула предположение о том, что сам кош был изготовлен на одну или даже несколько столетий раньше, и датировал его временем не позднее начала V в.<sup>18</sup> Однако впоследствии Л. А. Маджуман показал, что штемпели на римско-византийских серебряных сосудах относятся к четырем контрольной пробы и были синхронны (если не предшествовали) именно на них чеканке и, таким образом, подтвердил датировку коша, предложенную М. И. Броссе<sup>19</sup>, которая с тех пор не подвергается оспариванию<sup>20</sup>.

Первые читатели интерпретировали изображенную на сосуде сцену примерно в том же духе, что и много лет спустя III. Шпиглер. Так, Д. Сивилев подозревал под дауноидной бородой с континентской кривой «арийский мрак» — балью, на стене которого один из мальчиков пытается высечь какую-то надпись или рисунок<sup>21</sup>. М. И. Броссе также видел в бал-

<sup>16</sup> См., например, Л. А. Маджуман, Византийский антик в Прикамье // Материалы и исследования по археологии СССР. I (1940), О. Н. Евдокимов, В. А. Осипов, На заре истории Прикамья (Пермь, 1956) 165 сл., В. П. Давыдов, Художественный металл Востока VIII—XIII вв. (М., 1976) 147; Культура Византии IV — первая половина VII в. (М., 1984) 604; Восток. Византизм. Алт. — 5, 13, 279 сл. На данном регионе археологические находки являются частью византийской коллекции саксонского серебра; см. К. В. Тевлин, В. Г. Любушкин, Саксонское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа (М., 1987).

<sup>17</sup> См. Известия... 360 сл.; ср. М. Волькенштейн, Die Goldschmelze Metallzeiten (Frankfurt—Berlin, 1928) Bd IV, 630 f. № 9625—9631.

<sup>18</sup> Известия... 360 сл.; Очерк... 49. Л. Стефани атрибуит кошу II—III вв. ср. А. Осипов, Le Trésor de Péronne. I—III (Paris, 1889—1900) Vol. I, № 5, 147—149. Not. 1.

<sup>19</sup> Миттельштетин, Byzantinische Antike... 9—17, 23 f., 138.

<sup>20</sup> См. Восток, Византизм. Алт... 279 (там же указаны соответствующие литература).

<sup>21</sup> Пермский сборник... 41 сл.; ср. Д. Сивилев, Изображения и особая для изучения Пермского края (Пермь, 1876) 19 сл., 24.

не мрак, но верным ярус которого нагой ребенок с разлом в молочном выбивает греческие буквы, а всю сцену определяет как «мрачную» и связывал ее с Александрией в Египте<sup>22</sup>. Однако чуть позже Л. Стефани предложил иную трактовку сцены, показывающей, по его мнению, стоящий в воде нилометр с массивными на нем по-гречески цифрами в двух мальчиков (согласно античной традиции, александрийское изображение «юношей» — тифиды, в которых измерялся уровень воды в реке<sup>23</sup>), пытающиеся избить гвоздь в столбе, чтобы отметить высоту разлива Нила<sup>24</sup>. Схожая трактовка впоследствии предлагалась большинством исследователей и, по правде говоря, сегодня она ни у кого не вызывает сомнений. Тем не менее, при более подробном знакомстве с нилометром как архитектурным памятником возникает ряд вопросов, в том числе и к центральной сцене на порошке коша.

Основными источниками работами по истории нилометра и нилометрии в греко-римском и византийском Египте являются исследования французского палеографа Д. Бонно<sup>25</sup>. В них, в частности, показано, что на протяжении нескольких тысячелетий конструкция нилометра претерпела существенную эволюцию — от наскальных отметок до отлитого сооружения в виде круглого или прямоугольного колодца с колодезней с ним колонной. К основным архитектурным типам нилометра Д. Бонно относит: крытый ступенчатый коридор-спуск к реке (доптомоскопское время), колодец с нилометрической шкалой на внутренней стене (халинметическо-римская эпоха), колодец с градуированной колонной в качестве нилометрической шкалы (римско-византийская и арабская эпохи)<sup>26</sup>. Классическим примером колодезной архитектуры типа ви-

<sup>22</sup> Известия... 369—362.

<sup>23</sup> Pto. NH XXXVI 58, Philostr. Imag. I 5. Luc. Rhét. грес. 6. В современной литературе можно также найти мнение о том, что часто встречаемые в египетских сценах обожженные путы — аллюгория рукам Нила, см. В. Номинет, The River Nile and Egypt in the Mosaics of the Middle East // The Madaba Map Colloquy (Jerusalem, 1999) 183 ff.

<sup>24</sup> Очерк... 50 сл.; ср. Д. Стефани, Коралловый эней при орфических таинствах (СПб., 1874) 6. № 1. 2.

<sup>25</sup> D. Bonnet, La crue du Nil divisée égyptienne à travers mille ans d'histoire (1322 av. — 641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine (Paris, 1964) 101 et 337 сл.; idem, Le fleuve et le Nil (Paris, 1971) 22 сл., idem, Le nilemètre — I—II; idem, Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine (Leyden, 1993) 175 сл. и др.

<sup>26</sup> Bonnet, Le nilemètre... I сл.; ср. Ptolemy, NH, nilemètres... 123; Lottin de la Géographie. Bd IV (Weisbaden, 1962) Kol. 496 ff., Metten, The Nile Mosaic... 52; Strabon, Le Voyage en Égypte. Un regard romain / Ed. J. Yoyotte, P. Chanet (Paris, 1997) 69. Not. 29.



Рис. 2. Каирский нилометр А. Кирара

дается нилометр, расположенный в южной части о. Рола (в районе Старого Каира), неоднократно упоминаемый путешественниками средневековой и нового времени<sup>25</sup> и запечатленный, например, гравюром XVIII в. А. Кираром (рис. 2)<sup>26</sup> или — более или менее правдоподобно — ориенталистом XVIII в. К. Фурмонном (рис. 3)<sup>27</sup> и, наконец, авторами

<sup>25</sup> См., например, Macloux, *Les peñires d'oe. T. II* (Paris, 1965) 295–297 (подробнейшую подборку сведений других арабских авторов о каирском нилометре см. W. Porcia, *The Cairo Nilometer* (Berkeley—Los Angeles, 1953) 16 ff., 41 ff.); Леа Амвонской, *Описание Африки и достопримечательностей, которые в ней есть* (Лейпциг, 1983) 334 кн.; *Nilometre antique de l'Égypte par Prosper Alpin* 1583—1584 (Le Caire, 1979) Vol. I, [21] ss.; *Voyages en Égypte des années 1611 et 1612* George Sandys, William Lithgow (Le Caire, 1973) [36] ss.; *Происхождение Архонта Султанова 1649–1653 гг. о ДИСС'7* Баш. З (21) (1889) 37 ss.; C. L. Fournier, *Description historique et géographique des places d'Elchoropolis et de Memphis* (Paris, 1735) 127 ss.; J. Macloux, *Mémoire sur le mypyle de l'île de Rodah, et sur les inscriptions qui renferment ce nomement* // *Description de l'Égypte État moderne* T. XV (Paris, 1826) 10–135, 387–582 и др.

<sup>26</sup> Athanasii Kasher Oedipus Aegyptiacus I (Romae, 1652) 34.

<sup>27</sup> Fournier, *Description historique et géographique* 130 Pl. 2; ср. 142 Pl. 3.

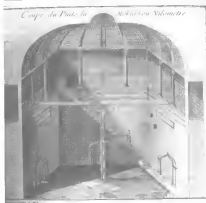


Рис. 3. Каирский нилометр К. Фурмона

знаменитого «Описания Египта», составленного по материалам экспедиции Наполеона<sup>28</sup>. Именно из данных «Описания Египта» основана современная реконструкция каирского нилометра, предпринятая У. Порцией<sup>29</sup>.

Каирский нилометр, построенный в начале VIII в. н. э., вероятно, на месте более раннего нилометра, существовавшего здесь с древнейших времен<sup>30</sup>, представляет собой строение прямоугольной формы с куполом

<sup>28</sup> Macloux, *Mémoire sur le mypyle* 451–459, *Description de l'Égypte État moderne* T. I Planches (Paris, 1809) Pl. 14, 23.

<sup>29</sup> Porcia, *The Cairo Nilometer* 32.

<sup>30</sup> См. L. Bousquet, *Nilometer und Nilstandortarbeiten* (Berlin, 1906) 41 f.; Porcia, *NIL nilometer*... 123, Porcia, *The Cairo Nilometer*, 2, E. Dauter, *Les origines pharaoniques du Nilomètre de Rodah* // *BZP* (1953) 34, о дискуссии на эту тему среди египтологов см. A. Burton, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary* (London, 1972) 136 f.

ной крышей (размеры строения: 21,8 x 16,9 x 4 м), внутри которого находится сообщающийся с рекой трем выходящими излучинами квадратный колодец глубиной 11,3 м и шириной 5,8 м со спускающимися по его периметру вниз ступенями и установленной в центре мраморной octogonальной колонной высотой 8,65 м (стелка колонны наделена на 16 дюймов, а каждый дюйм — на шпильки<sup>22</sup>) и толщиной 0,48 м. Колона стоит на пьедестале высотой 0,8 м, имеет базу высотой 0,4 м и венчается коринфской капиталью высотой 0,63 м, на которой установлен оверный блок высотой 0,58 м под поперечную банку колодезной 0,27 м, служащую скреплением колонны. Максимальная высота колонны от нулевой точки, устанавливаемой по уровню горизонта подземных вод, до поперечной банки составляет примерно 10,3 м, или 19 дюймов.

К сожалению, нельзя с точностью сказать, как выглядел нилметр до экспедиции Наполеона, поскольку его более ранние описания различны и разнятся между собой — от «мифического орудия стоаши и закрытого здания» (Дж. Африканский) до «колоны на острове» (Дж. Свидетель<sup>23</sup>). Тем не менее, мы можем определенно утверждать, что первый нилметр, неоднократно перестраивавшийся в арабскую эпоху<sup>24</sup>, когда в расположенный на острове дворцово-храмовый комплекс<sup>25</sup> и вновь был архитектурно оформлен. Отметим также одну важную деталь: из описаний путешественников, реконструкция У. Поттера и современного облика сооружения следует, что нилметрическое колоно наводилась целиком внутри или не всего колода, но возмывавшейся над ним нилемской постройки.

Что касается архитектуры нилметра греко-римского и византийского времени, то здесь мы располагаем еще меньшей информацией, основанной на нескольких локальных сообщениях античных авторов и незначительных изображениях на монетах, геммах, мозаиках, ткани и металле (в двух последних случаях речь идет о египетских вехах: хранящихся в Лувре двух медальонов из коптской ткани<sup>26</sup> и юбки из Эрмитажа). Отсутствие археологических данных о нилметре того време-

<sup>22</sup> Остат нилметрической, как «архской», дощат, измерившейся в колонне (6–7 ладоней) и палках (24–28 ладоней), равнялся примерно 0,525 м, см. Bonneau, Le Nil, 22–24; также, Le Nilomètre, 3, Nos. 12.

<sup>23</sup> Дж. Африканский, Описание Африки... 331; Voyage en Egypte des années 1818–19.

<sup>24</sup> Макс, Mémoire sur le Nilomètre... 393 сл.

<sup>25</sup> Дж. Африканский, Описание Африки... 331; Макс, Mémoire sur le Nilomètre... 459–467.

<sup>26</sup> См. Frutkin, Nil, nilomètres... 127 Pl. XLJ и; Макс, Липитова, Христианские ткани... 43–45 Pl. 7; Bonneau, Le site du Nil, Pl. 10b, 442 с, 524; также, Le Nilomètre... 9, Fig. 15; Antiquae cens' anni doro. Castello della moda, Firenze, Palazzo Medici-Riccardi, 10 luglio — 1 novembre 1998 (Firenze, 1998) 90 № 81.

ни (прежде всего сведений о такой его важной части, как градуировка колоны)<sup>27</sup> делает его реконструкцию, вынужденную опираться в основном на изобразительные источники, весьма условной. Особо значим при этом приобретает историко-культурный контекст, позволяющий выявить причины складывания того или иного изобразительного канона. Но прежде чем перейти к вопросу об особенностях изображения нилметра, скажу несколько слов о протипичных нилметрах в древнем Египте.

Эта практика, обусловленная необходимостью следить за ежегодной повторяющейся длиной реки (послед — река — епа), по-видимому, восходила ко временам возникновения в Нильской долине ирригационного земледелия и не менялась на протяжении тысячелетий. Сведения о ней, наряду с описаниями нилметра, дошли от нескольких античных авторов. О нилметре — на примере мифического «нило-скаута» (нило-скаутин) — говорится у Диодора (I. 36, 7–12), автором почитавшем эту информацию у Агратолы (Fr. 19, 176–184, Jacoby). О покаянии нилметра у Менфиса вскользь упоминает Страбон (XVIII. 1, 3), более подробно повествует он о нилметре на Эфептиско (одна акция в античной традиции географов вводит термин «нилометр»<sup>28</sup>), представлявшем собой «колодец из хорошо сложенного камня» (συνάμω λίθου... φράξ), и о размерах его восточной скалы (XVIII. 1, 48)<sup>29</sup>. Плутарх Старший (NH. V. 58) пишет, что подъем Нила определяется с помощью колоды с метками (per ripas metitiae notis). Наконец, краткое описание колоды-нилометра (τοῦ τ' ἐφ' ἑαυτὴν τοῦ νειλομήτρου) из Стены и его размеры можно найти у Геллора (Ant. IX. 22, 3). Из множества нилметров Египта<sup>30</sup> менфисский и эфептиский, судя по сообщениям античных авторов, а также тех византийских источников (хроник феодаловской эпохи, панагров, иллиной и литературной традиции), в которых упоми-

<sup>27</sup> Bonneau, Le Nilomètre... 5, 10. автор известен один такой археологический памятник, расположенный восточнее устья, это — колода с колодой высотой 5, 275 м и в диаметре на ней выгравированы цифры, обозначающий базис Александрии и находящийся ныне в Карском музее (см. Bonneau, Le Nil... 39). К сожалению, более подробных сведений об этом памятнике я не располагаю.

<sup>28</sup> Ср. Suda, s. v. Νειλός, Νειλομήτρων τὸ τοῦ Νείλου μέτρον.

<sup>29</sup> План и реконструкция эфептиского нилметра см. Description de l'Égypte Antiquité, T. I. Atlas (Paris, 1820) Pl. 33, 1–3.

<sup>30</sup> Дж. Бонно упоминает о 31 нилметре в Египте с древнейших времен до арабской эпохи (Bonneau, Le Nil... 26, ср. Métrés, Les mesures d'or... 297 с), однако, если учесть тот факт, что наряду с общими нилметрами существовали, согласно данным панагров римского и византийского времени, местные, локальные (Chr. Wilcken, 474, V. 5, 1, ср. P. Oxy. XVI. 1839, PSI. VIII. 955, 19, SV. XVI. 12692.4), в действительности их было гораздо больше.

яется о высоте разлива Нила в тот или иной год<sup>41</sup>, играли стратегическую роль — их показания считались официальными, по ним прогнозировали уровень и темпы разлива реки для Верхнего и Нижнего Египта<sup>42</sup>, соответственно, корректировали сроки и способы проведения аграрных и сельскохозяйственных работ, заранее назначивали урожай и устанавливали налоги<sup>43</sup>. Базовые нилотметрические показатели, служившие ориентиром для всего Египта, были следующие: в районе Сены и Элефантины оптимальная высота разлива составляла 21–24 локтей, в районе Мемфиса н. о. Роа — 14–16 локтей, в Дельте — 6–7 локтей<sup>44</sup>. Отклонение от нормы в меньшую сторону свидетельствовало о недостаточном разливе, приводившем к засухе и неурожаю, тогда как их превышение указывало на сильный паводок, который грозило не менее печальными последствиями для экономики страны<sup>45</sup>. Впрочем, со временем, по мере освоения человеком Нильской долины, особенно ее периферийных зон, а также в результате естественных изменений релье-

<sup>41</sup> Подбору этих сведений см. Воничел, *Le Nilo*... 217–26 (предо-римская эпоха); A. V. LLOYD, *Heraclitus Book II: Commentary* 1–98 (Leiden, 1976) 71 (парадоксальная и пре-римская эпохи). К ним добавило сообщение Геродота (II. 13) и политемную религию Луна (VIII. 477–48), напоминавшие на подсознательную важность показателей нилотметра в районе Мемфиса.

<sup>42</sup> Некоторые исследования под мемфисским нилотметром подразумевают высеянный колосок на о. Роа, расположенный ниже по течению у сенокоса южнее Дельты — в районе Гезиопле и Палестона, см. A. HANSEN, *Die Ägypter des Nils* // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 153.3 (1960) 39; LLOYD, *Heraclitus Book II*... 71; Strabon, *Le Voyage en Egypte*... 181. Но, 460, ср., однако, другую точку зрения, согласно которой в Мемфисе о древнейших времен нилотс свой нилотметр. Potts, *The Cairo Nilemeter*... 5–6; D. J. THOMSON, *Memoirs under the Ptolemies* (Princeton, 1988) 12.

<sup>43</sup> Ср. Воничел, *La cune du Nil*... 313.

<sup>44</sup> Воничел, *La cune du Nil*... 23, 236; LLOYD, *Heraclitus Book II*... 71; ср. *Philo De Idol.* et *Oni.* 43; *Ant. Arist. Aegypt.* 336.17–24, 261. 20–30 (Jeune).

<sup>45</sup> Так, Плиний Старший (NH. V 58), основываясь на свой видности, на показании мемфисского нилотметра, утверждает, что в Египте «нормальный разлив» — 16 локтей. Меньшая вода не все покрывает, более высокая — загромождает и дождевые сады. Последние застаивают прокушать время после из-за осевшим влажной почвой, первое не дает [сесть] из-за засухи. Прогнозия точно оценивается на обе крайности. При разливе в 12 локтей ощущается голод, в 15 — он продолжается дольше, 14 локтей приносит выжидать, 15 — уверенность, а 16 — веселье. Известный Плиний минимальный разлив в 18 локтей случился при императоре Клавдии, а нилотметры — в 5 локтей — во время войны Цезаря с Помпеем Великим. Аналогичную информацию приводит арабский автор X в. Маудуди (Ma'ududi, *Les religions d'or.*... 295 x), нилотметры о минимально допустимом (в районе Каира?) разливе в 18 локтей и о максимальном — в 13–14 локтей, являлись за собой нилоты и просьбы о более низком воде.

фе и гидрологии местности, эти показатели могли меняться в ту или другую сторону, что, в частности, было отмечено Геродотом (II. 13)\* и Страбона (XVIII. 1. 3).

В фараоновскую эпоху измерение высоты разлива Нила, чей культ широко отмечался, считалось священным делом и входило в ведение жрецов, следивших за показанием нилотметра, как правило, расположенных на территории храмов<sup>46</sup>. Эти традиции, вероятно, сохранились и в последующие эпохи — по крайней мере, до поздней античности. Согласно Страбону (XVIII. 1. 48), элфантинский нилотметр находился где-то по соседству с храмом бога-измерителя Хуума, символизировавшим центр из древнеегипетской вселенной<sup>47</sup>. Существует предположение, что мемфисский нилотметр тоже относился к храмовому комплексу<sup>48</sup>. Не исключено, что нилотметр на о. Роа был связан со священным «Домом разлива» (P-t-Hr), откуда, как считалось в древности, начинался разлив Дельты и где это событие праздновалось и после гробского завоевания<sup>49</sup>. Свой нилотметр, возможно, имелся и при александрийском Сер апеуме — об этом свидетельствуют косвенные данные христианских авторов (Аптония, Руфина, Сократа Схоластика, Созомена) и археологических раскопок<sup>50</sup>. Сакральный характер нилотметра и его принадлежность к храмовой для посторонних храмовому комплексу, возможно, поступала причиной отсутствия каких-либо упоминаний об этом сооружении у «богословствующего» Геродота, несмотря на то, что он первым из греческих авторов затронул тему жреческого контроля за уровнем разлива Нила (II. 13), или чересчур лаконичной информации о нилотметре в более поздней традиции. В то же время, как показывает Д. Бонно, опирающийся на данные изобразительной нилотметрии, начиная с первых веков нашей эры наблюдается процесс «архитектурно-пространственной секуляризации» этого сооружения, в нилотметрическую эпоху перетав-

\* Ср., однако, LLOYD, *Heraclitus Book II*... 70–73 — комментатор считает, что в упомянутом описании Геродот, предположительно и даже о политемном политемном судо в Египте, мог измерять высоту разлива Нила от уровня осадки в долине разлива Нила.

<sup>46</sup> См. Воничел, *La cune du Nil*... 358, 387–88.

<sup>47</sup> См. Strabon, *Le Voyage en Egypte*... 180 x; Not. 458–460.

<sup>48</sup> Thomson, *Memoirs under the Ptolemies*... 194. Not. 33.

<sup>49</sup> Воничел, *La cune du Nil*... 395. Ma'ududi, *Les religions d'or.*... 296; *Les Antiquités*, *Antiquités Africaines*... 331–32.

<sup>50</sup> См. Ma'ududi, *Mémoire sur le voyage*... 78–79; A. Rowe, *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria* // *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (Le Caire, 1946) Pl. XII; A. HANSEN, *Der Nil und die Christen* // *JAC* 2 (1959) 34–35; A. ALI, *Repertoire d'art de l'Égypte grec-romaine* (Serie C) Vol. 1–II (Palermo, 1966) 92–93, 98, 96 54–55; MERRINS, *The Nile Mosaic*... 293, Not. 61.

шего быть связанным с египетским храмом, но не утраченного при этом — наряду с култом Нила — своего религиозно-мифического значения, правда, по-христиански переосмысленного<sup>20</sup>.

Возможно, первым шагом на этом пути стало появление в римском Египте нилометра с колонной. К сожалению, сейчас с точностью сказать, куда это случилось и как в действительности выглядела первая нилометрическая колонна. На римских монетах конца I — первой половины III в., часто изображались Нил в облике божества (Нил и пшеницы, Нил и Зенония, Нил и 16 детей-полей, Нил и нилометр и т. д.)<sup>21</sup>, нилометр обычно предстает в виде колоннизированной гробовища-мостабу полуовальной формы, стоящей на ступенчатой или прямоугольной платформе, по-видимому, символизирующей изображение колонны<sup>22</sup>. Другой встречающийся в изображениях II—III вв. тип нилометра — обелиск на ступенчатой платформе или без нее — можно найти на геммах-капсах<sup>23</sup>, монетах<sup>24</sup> и мозаике из Лептис Магна (Триполитаника, Ливия) со сценой праздничной процессии в честь Нила<sup>25</sup>. Попутно замечу, что на знаменитой «Нильской мозаике» из Палестрины (Италия) нилометр показан в виде крупного колодца без колонны — дополнительный аргу-

<sup>20</sup> Bonneau, *Le nilomètre*... 10 с., ср. SB. XVI. 12692 — в этом захоронении середины IV в. упоминается *ἐγγυφίτης* храм Абубис и нилометра в Арсиноитском номе, P. Oxy. XLIII. 3148 — пapyrus, датируемый первой половиной V в., сообщает о «храмине Нила». Любопытная информация содержится в отношении к VI в. описании пapyrus (P. Oxy. XVI. 1836. 1–6): авторизм, адресованное «негритянку своего дома» в Тивне, пишет, что «богословы и писарьская рука Египта посетили благодаря силе Христа (τοῦ Χριστοῦ) τῶν ὁμῶν τῶν ἐκ τῆς Αἰγύπτου πατρίδος ἀφιερωμένη τῇ βασιλίσσῃ τοῦ Χριστοῦ» (аналогичный текст см. P. Rola. Capit. 125. Отмену также литературный пapyrus, опубликованный М. Монфрези в сборнике в честь Э. Турнера, — провозглашающий из Антинополь и датируемый VI в. том, адресованный палаточнице Ниле; см. M. Morenko, *Into crastino et Nilo? Papyri Greek and Egyptian* Edited by Vasilios Hanih in Honor of E. G. Turner / Ed. P. J. Parsons, J. R. Ral (London, 1981) 49–62. О христианизации культа Нила в ранне-христианскую эпоху см. Himmelman, *Der Nil*... 30 ff., 46 f.; Bonneau, *La cste du Nil*... 421 ff.

<sup>21</sup> Подробный каталог этих монет см. Bonneau, *Le flac*... 221–258.

<sup>22</sup> См. Bonneau, *La cste du Nil*... 346–347. Pl. 7.1 (жюла Антониана Пизы); там же, *Le nilomètre*... 5. Fig. 5–2.

<sup>23</sup> Bonneau, *Le nilomètre*... 5. Fig. 10–12.

<sup>24</sup> A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* (London, 1986) 12, Fig. 2 (жюла Александра Севера).

<sup>25</sup> Мозаика датируется концом правления Траяна — началом правления Адриана, см. G. Gatti, *La Villa del Nilo d'Africa Italiana* 5–1–2 (1937) 5–11. Fig. 3; M. E. Rostovtzeff, *Koptoi et Mélanges d'études alexandriennes offerts à Georges Rodet* (Paris, 1940) 508–510. *idem*, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford, 1941) 352. Pl. XL. 2.

мент в павулу риней (I в. до н. э.) датируется самой мозаикой<sup>26</sup>. Таким образом, первые изображения нилометра с колонной, датируемые в основном II—III вв., были весьма условными и скорее подражали более известным в искусстве того времени классическим образцам древнеегипетской архитектуры (гробовища-мостаба, пирамида, обелиск)<sup>27</sup>.

Более детально нилометр с колонной показан в пантеонных искусстве раннехристианского времени (V—VII вв.): в мозаиках, а также на уже упоминавшихся тислах медальонов из Дура и рассматриваемом здесь юнне из Эрмитажа. Самые ранние из этих памятников — относящиеся к V в. две мозаики из церкви Преподобных хлебов (Таба, Палестина) — от римских монет, тем и мозаик с изображением нилометра отделены как минимум двумя столетиями полного отсутствия капида-либо динных об этом сооружении — почему же объяснимый «темный период», не позволяющий проследить картину архитектурной эволюции нилометра в подлинную эпоху. На одной из мозаик баптиста в Табе<sup>28</sup> (на берегу Галилейского моря, где Нилу называли множество людей несмысленно хлебом и рыбами), изображенный водный пейзаж, стилизованный под полушарную в античном и раннехристианском искусстве тему нильского пейзажа<sup>29</sup>, среди водных растений, лотосов и водоплавающих птиц показана частично сохранившаяся колонна нилометра с метками от 6 до 10 локтей. Комплексная форма колонны, составленной из крупных округлых каменных блоков, колошобразное завершение, отделенное от столба плоскими бордюром, наклоненными кверху краями, делают конструкцию весьма похожей на крупную бабину. На другой мозаике<sup>30</sup>, также воссоздающей типичный нильский пейзаж, в верхнем левом углу изображена стоящая на ступенчатой платформе

<sup>26</sup> См. Metzger, *The Nile Mosaic*... 27 f. Section 6, 21. Fig. 15. 246 f. Not 77–78.

<sup>27</sup> О египетских мотивах и «египетизации» в искусстве и культуре эпохи античности Италия см. G. Maspero, *Les peintures des tombeaux égyptiens et le mosaique de Palestine* // *Mélanges publiés par le section historique et philologique de l'École des Hautes Études* (Paris, 1878) 45–50; E. Vermeil, *Obélisque in Égypte*. I. The Obelisks of Rome (Copenhagen, 1968); S. Donadoni, S. Currey, A. M. Donadoni Roma, *Pyramids from Myth to Egyptology* (Milano—Torino, 1996) 27–39; Metzger, *The Nile Mosaic*... 155 ff.

<sup>28</sup> A. Schenker, *Die Brötchenverkauferkirche von el Tabagha am Genesarethsee und ihre Mosaiken* // *Collectanea Hierosolymitana*. IV (Paderborn, 1934) Taf. B; Bonneau, *Le nilomètre*... 8. Fig. 13.

<sup>29</sup> См., например, J. Bailly, *Thèmes théologiques dans la mosaïque tardoive du Proche-Orient et Alexandrie et le monde énéstic-romain*. Studi in onore di Achille Adriani, III (Roma, 1964) 827–834; Himmelman, *The River Nile*... а также аналогичную юнну.

<sup>30</sup> Schenker, *Die Brötchenverkauferkirche*... Taf. A.





Рис. 4. Налометр

Фрагмент мозаики из церкви Превозмогания дробов в Таббе

колонна нилометра, которая тоже нилометрична благодаря отчетливо показанной крупной каменной кладке и количественно веру с нилом выступом в виде яруса крыши (рис. 4)<sup>93</sup>.

Более схематично нилометрическая колонна показана на раннехристианской мозаике (V в.) из дома Кириса Леонтия в Бет-Шеане (Палестина) (рис. 5)<sup>94</sup> на фоне александрийско-нильского пейзажа (крытый портик с выступающей над ним квадратной башней и надписью ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΑ, крокодил, бык и цапля, растения, нилометрические лотос, тростник и мая, речная или морская гавань с груженным кораблем, в центре композиции — восседающий на гиппопотаме бог Нил) в левом верхнем углу мозаики изображена градуированная круглая колонна (маркирована цифрами от 10 до 16), поднимающаяся из прямоугольного колодца, похожего на биту колодезь или цистерна. Символический нило-александрийский пейзаж и градуированный нилометр в виде колонны или башни, сами по себе достаточно условная, посылка, если верить вышеупомянутым описаниям и реконструкциям, измерительная колонна



Рис. 5. Александрийско-нильский пейзаж.

Нижняя часть мозаики из дома Кириса Леонтия в Бет-Шеане

находилась внутри колодезь и не могла быть видна снаружи<sup>95</sup>, обложивают изображением нилометра на этих мозаиках<sup>96</sup> с изображением нилометра на египетском сосуде. К рассмотрению его центральной схемы мы теперь и перейдем.

<sup>93</sup> Ср. Мелком, *The Nile Mosaic* 244–245 Net 77.

<sup>94</sup> В литературе также сообщается о несохранившейся (?) раннехристианской мозаике из Умм эль-Минаби (Иордания), на которой на фоне александрийского пейзажа, состоящего из колонн, стилизованных Египет, изображен нилометр с колонной, градуированной метрами от 10 до 16 локтей и украшенной на вершине цветным лотосом, см. M. Piccirilli, *Chiese e mosaici della Giordania Settentrionale* (Jerusalem, 1981) 21–23.

<sup>95</sup> Schneider, *Die Brunnenvorbereitungskirche*, Taf. 2.

<sup>96</sup> N. Zeno, *The House of Kyriakos Leontias at Beth Shean* // *Israel Exploration Journal* 16, 7 (1966) 128, Fig. 4, Pl. 12; 131 f.

Как уже говорилось, обычно ее интерпретируют как шутливое изображение измерения высоты разлива Нила — один мальчик встал на спину другому, чтобы дотянуться до верха уши колоны и отметить на ней чересчур высокий уровень разлива. Известны еще четыре памятника раннехристианского времени с аналогичной сценой: мальчик из Сирены (Северная Сирия)<sup>11</sup> и Циптери, или Сеффориса (Галилея, Израиль)<sup>12</sup>, и два коптских тонких медальона из Египта<sup>13</sup>. Рассмотрим теперь каждый из этих памятников.

На посвященном нильской тематике фризе мозаики из Сирены, датируемой VI в., изображена наряду с реками животными и водными растениями процессия в честь разлива Нила: два гиппопотама тащат повозку, в которой находится бог Нил, один «мальчик с лопаткой» сидит на гиппопотамах, двое других несут гириды, четвертый путти возглавляет процессию, восседая на крокодиле. Процессия движется в сторону нилометра, на котором пятый мальчик с помощью долота в левой руке и молотка в правой высекает метку (?) напротив цифры 18 (рис. 6)<sup>14</sup>. Нилометр представляет собой стоящую на плоской платформе невысокую (высокой с мальчиком) двуступенчатую прямоугольную конструкцию. Верхняя ступень по-видимому показывает нилометрическую колонну с надписями на ней крупными цифрами 12 и 18 (17 и 18 локтей). Схожесть и приземистость нилометра и отсутствие у него наверху по всей видимости обусловлены узостью фриз. Рядом с нилометром находится двухэтажное строение (склад или амбар<sup>15</sup>), куда вносят человек с мешком за плечами, по мнению Ж. Балти, длинное символизирует Александрию<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Balby, *La mosaïque de Serte*, 13–15, 60–68. Pl. XXXIII.

<sup>12</sup> E. Netzer, Z. Weiss, *New Mosaic Art from Sapphirs // Biblical Archaeology Review* 18 6 (1992) 36–43, 100m, *New Evidence for Late Roman and Byzantine Sapphirs // The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research // Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series* 14 (Ann Arbor, 1995) 162–176 (описание мозаики из «Домов нильского разлива» — P. 163–170, общий вид мозаики — P. 168. Fig. 5, цветная фотография нилометра — P. 274 Fig. 6).

<sup>13</sup> Сирены датируют этих медальонов, от IV до VII в., см. Bonneau, *La crue du Nil*, 524 (IV в.); Balby, *Le nilomètre*, 9–10 (VII в.); А. Я. Колосков, *Античное наследие в искусстве коптского Египта // ВДН* (1997) № 1: 130. Прям. 62 (V в.), H. Mouton, *The Nile and the River of Paradise // The Madaba Map Centenary (Amman, 1999) 180 ff* (VI)–VII вв.).

<sup>14</sup> Balby, *La mosaïque de Serte*, 67, Pl. XXXIV. 2.

<sup>15</sup> Balby, *La mosaïque de Serte*, 67, Pl. XXXIII. 2. Этому предположению, правда, противоречат нилометрические необычайно высокие для Дельты разлив (18 локтей), однако Ж. Балти считает, что в данном случае речь идет об оптимальной цифре для всего Египта, семикратно которого — а представляет собой нилотомия — величина Александрии — Вид. 67, Note 329.

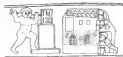


Рис. 6. Мальчик и нилометр.  
Прорисовка одной из сцен фриз мозаики из Сирены

На коптских медальонах из Луира (нын. № AF 5448; рис. 7)<sup>17</sup> запечатлена сцена празднования высокого — в 18 локтей (очень хороший показатель для Антинополья, откуда происходят эти) — разлива Нила, обещавшего обильный урожай. На фоне традиционного нильского пейзажа изображены, вверху — бог Нил с сестром и рогом изобилия в руках и его супруги, богиня изобилия и процветания Эпифания с покрывалом, полным яств и плодов, внизу — два обыкновенных мальчика, один из которых сидит в лодке и держит в руках утку, пруты, как на мозаике из Сирены, — с молотком в правой и долотом в левой руке — выбивает метку (?) на нилометре, состоящем из колоды с аркой и нилотомии к ней пятью ступенями внизу и возвышающейся над ним невысокой ко-



Рис. 7. Тонкий медальон из Антинополья  
с изображением праздника разлива Нила

<sup>17</sup> Bonneau, *La crue du Nil*, Pl. 10 b. Здесь дано изображение одного из двух совершенно идентичных медальонов.

лонны с цифрами IZ и IH (17 и 18 локтей). Маленькая, но массивная колонна напоминает обелиск или пирамидку, заперченную на римских монетах. По мнению П. Пфистера, на изображении нилометра на египетской ткани могло подражать изображению небольшого сфинкса из египетских глиняных сфинксов эллинистическо-римского времени.<sup>10</sup>

Наиболее близкую параллель центральной сцене на ковче из Эмфиса мы найдем на мозаике из Сенфориса — столицы Галатии в римско-византийскую эпоху. Здесь в 1991 г. при раскопках одной из византийских построек (скорее всего общественного или культового здания, связанного с какими-то водными предзнаменениями<sup>11</sup>) была открыта так называемая мозаика нильского праздника, датируемая концом V — началом VI в. Она содержит, пожалуй, самое полное и подробное после палеостринской мозаики изображение празднования разлива Нила в нильско-александрийского пейзажа пообие. Особый интерес представляют четыре архитектурных объекта: нилометр в центре верхней части нильского пейзажа, башня Александрии и привыкающий к ним знаменитый миль, а также нолонна Помпеи в нижней части мозаики<sup>12</sup>. Присутствие этих объектов на одной мозаике — факт уникальный и требующий отдаленного разговора, здесь же в ограниченном описании изображения нилометра и связанной с ним сцены. Круглая, слегка сужающаяся кверху и заканчивающаяся коническом навершием колонна, состоящая из пяти блоков, опирается на прямоугольный пьедестал, помещенный на возвышающейся прямо из воды кубической конструкции (колонны) с аркой (вероятно мостик, соединяющий колонну с рекой), сквозь которую течет Нил и плывут рыбы. Рядом с колонной — два переноска, один стоит на спине другого<sup>13</sup> и высветает с помощью молотка в правой руке и резки в левой цифру IZ (17 локтей), указывающую на хороший для Египта разлив Нила (на колонне также видны цифры IE и IS — 15 и 16 локтей) (рис. 8)<sup>14</sup>. Цифра IZ фигурирует еще рядом с наком и колонной, как бы указывая не только на высокий разлив, но и на привычную высоту александрийских монументов. Не исключено, что в представлении автора мозаики эта цифра, подобно встречаемой в римской иконографии бога Нила цифре 16 (Нил и его 16 детей, цифра 16 на мо-

<sup>10</sup> Pflister, *Nil, nilemeters*, 127.

<sup>11</sup> См. Netton, Weiss, *New Evidence*, 167–171.

<sup>12</sup> A. Bormann, *Alexandre la Grande* (Paris, 1996) 33, 126. В действительности колонна была возведена после 297 г. в честь Диоклетиана — а благодарности за поставку городу зрелых омытень.

<sup>13</sup> Изданные мозаики озаглавлены, утверждая, что на спине изданы стоит мужик (см. Netton, Weiss, *New Evidence*, 167) но изображенные здесь персонажи — бесспорно, дети Нила, мальчики и девочки, идущие.

<sup>14</sup> Фотография J. Sakai, опубликованная Palphot Ltd.



Рис. 8. Сцена нилометрии  
Фрагмент мозаики из «Домашнего праздника» в Эмфисе

метрах с изображением Нила и километром), — магическая, символизировавшая урожай и благоденствие. Как и на юнском медальоне, на «обытой» разная такая немалая расхождение в верхней части мозаики фигуры Египта в образе богини Эпитетис (7) с рогами козлы и бога Нила, восседающего на гиппопотамах, из пасти которого вытекает река.

Такой образом, представляется логично рассмотреть юнские панмиксы (юньки, два медальона и две мозаики) с точки зрения нильского (магического) символизма, поскольку смысл действия ее персонажей не до конца ясен) имеет как минимум два образовательных решения: один — нильский километр, два — магический (один стоит на другом) и высокий башнеобразный километр. Еще раз подчеркнем, что во всех четырех случаях изображение километра дано для соответствия реальности: вероятно всего, восточноримская колонна возводилась внутри колоды, по которому, желая показать высоту разрыва, изображал ее снаружи — особенно наглядно это видно на мозаике из Сепфориса, где колонна километра сопоставлена с Александрийским маяком и «юноной Помпеей»<sup>37</sup>. Думаю, что истоки всех этих образовательных сцен восходят к римской эпохе, по крайней мере, на это указывает ряд датированных I—III вв. монет и памятников искусства. Так, нетрудно проследить сюжетное сходство между нильскими процессиями на мозаиках из Лептис Магна и Серриана, между изображениями на римских монетах и сфинксы километра на той же мозаике из Серриана и юнских медальонов<sup>38</sup>. Что касается «предшественников» сцен на персидском юньке и мозаике из Сепфориса, то упомяну Александрийскую монету эпохи Александра Севера (222—235 гг.) с изображением километра в виде обелиска, на который забирается человек<sup>39</sup>. Приведу еще один факт: в Александрийском музее имеются статуя бога Нила с лотосом у его ног (III в. н. э.), двое мальчиков — один на другом — пытаются выгнать надпись (?) на километре, изображение которого, к сожалению, не сохранилось. По мнению А. Адриана, эта скульптурная группа могла послужить прототипом для более поздних изображений на юнском сфинксе, включая «первую чашу»<sup>40</sup>.

Нельзя не заметить, что сцена километра присутствует на памятниках, происходящих либо из Египта (медальоны), либо из Сирии, Иордании и Иерусалима (мозаики). В искусстве юнского Египта тема Нила и километра была вполне традиционной и, вероятно, восходящая к древ-

неегипетскому искусству<sup>41</sup>. К тому же контроль за километрами и информацией о высоте разлива находились, как свидетельствует один папирус VI в., в котором сообщается о наблюдениях служителей храма в Мемфисе за уровнем воды в Ниле (P. Rain. Cent. 125), в руках юнских христиан, унаследовавших эту обязанность от египетских жрецов<sup>42</sup>. Например из о. Рода юнцы служили христианским километром до 861 г., когда контроль над ним окончательно перешел в руки арабов<sup>43</sup>.

Нильские сюжеты в искусстве стали «интернациональными» в эпоху Римской империи: они представлены в росписях и мозаиках Италии, Северной Африки и восточных провинций<sup>44</sup>. По мнению отдельных исследователей, к которому я присоединяюсь, популярность нильской тематики в римском искусстве — результат деятельности не столько Александрийских мастеров (как ни странно, их произведения на тему нильского пейзажа нам практически не известны), сколько местных художников, увлеченных египетской экзотикой. Египту, чей особый статус в Римской империи делал его «экзотической провинцией», отдалась роль страны чудес, подобно Китаю или Японии в сароинском искусстве XVIII в.<sup>45</sup>

<sup>37</sup> О нильской тематике в юнском искусстве см. М. Э. Мата, Каталога росписей церкви Звонкого / Турин Отдела Востока Гос. Эрмитажа. Т. 1 (Ленинград, 1939) 193–194; Мата, Латышев, Художественные толки. . 34 ссл. Авторы полагают, что сфинксы с Нилом изображены на юнских панмиксах в целом восходят к искусству древнего Египта; в частности они выделяют спорную тему о том, что часто изображены на юнских панмиксах сфинксы с «юнскими» лотосами, появившиеся еще в наксандрийскую эпоху, являются сфинксы и сфинксы древнеегипетского происхождения: по мнению авторов, так мастера эллинистического времени трактовали нильские фигуры как вазоны на древнеегипетских фресках (с. 47–48).

<sup>38</sup> Ср. D. BOUCHARD, L'Égypte dans l'histoire de l'empire romain (de l'époque hellénistique à l'époque arabe) // Egypte et storia antica dall'ellenismo all'età araba (Bologna, 1969) 312.

<sup>39</sup> POGGIO, The Cairo Kilometer... 2; B. DEBOUT, Les sculptures corréales du Kilomètre de Rodas (Le Caire, 1942) (к сожалению, нас не удалось ознакомиться с этой работой).

<sup>40</sup> Помимо уже упомянутого робота, см. М. Постовалев, Эллинистическо-римской архитектурный пейзаж (СПб., 1908) 60 ссл.; 38 ссл.; М. I. POSTOVALOV, The Social and Economic History of the Roman Empire (Oxford, 1926) 252. Pl. XL. 2; 254. Pl. XL. 1, 2; L. FOUCAULT, Les mosaïques religieuses africaines // La mosaïque gréco-romaine (Paris, 1963) 137–143; J. BALY, Mosaïques antiques de Syrie (Beaune, 1977); K. M. D. DOWLING, The Mosaics of Antioch (Toronto, 1988) и др.

<sup>41</sup> См. POSTOVALOV, The Social and Economic History of the Roman Empire... 252; K. PARLASCA, Heiligtümer und römische Mosaiken aus Ägypten // La mosaïque gréco-romaine II (Paris, 1975) 363–368; M.-H. QUILLET, Pharaon // MEFRA 96 (1984) 829, 844, Not. 196 bis; ср. BOUCHARD, L'Égypte dans l'histoire de l'empire romain... 313.

<sup>37</sup> Ср. NEIDER, Weiss, New Mosaic Art... 38.

<sup>38</sup> Ср. BALY, La mosaïque de Sardis... 67. Not. 328.

<sup>39</sup> BOUCHARD, Egypt after the Pharaons... 12. Fig. 2.

<sup>40</sup> A. ARIAS, Scoperta d'arte dell'Egitto greco-romana. Serie A, Vol. II, 57–58. N. 200. Tav. 95. Fig. 313; item, Lezioni sull'arte alexandrina (Napoli, 1972) 190–191. Tav. LXII. 1, 2.

Нильские сюжеты и мотивы, распространенные в эпоху привагиты, сохранили свою популярность и в позднеантичном и раннехристианском искусстве. Особенно это касается нильских мозаик из Северной Африки и с Ближнего Востока — помимо уже упоминавшихся церквей Палестины искусству также известны Мадия, Сирия и Иордания<sup>67</sup>. Одни исследователи полагают, что нильские фюры и фюры на христианских мозаиках никак не связаны с библейскими мотивами, являясь символического значения и служат лишь декоративным «этнографическим фоном», на котором изображен тот или иной христианский сюжет<sup>68</sup>. Другие же считают, что популярность нильско-египетских деятелей обусловлена их связью с темой рек: в раннехристианских и средневековых географических представлениях Нил, или Генис, — один из четырех райских рек (см., например, *Ibid.* Бутт. XIII. 21. 7). По мнению этих исследователей, нильские пейзажи и сцены обжитой жизни, как правило встречавшиеся на нильских мозаиках церквей, воспринимались как иллюстрация картин «земного рая», полнокоторого велись начиная с раннеантичного времени<sup>69</sup>. Не являясь в деталях данной дискуссии (на мой взгляд, вряд ли существует исчерпывающий ответ на вопрос, почему в эпоху Юстиниана возникла «мода» на нильскую тематику, особенно в мозаике, в ряде сопредельных с Египтом регионов Африки и Ближнего Востока)<sup>70</sup>, в качестве одной из возможных причин такой популярности укажу на то обстоятельство, что в раннеантичную эпоху долина Нила была «экзотичней империи». Совершенно зану Юстиниана, Египет выгодно платил огромные дары в миллионы араб зер-

<sup>67</sup> См., например, Д. В. Абулхад, *Этноисторические основы палестинского искусства* (СПб., 1900) 134–143; *City of the Deserts* / *Ed. C. H. Kraeling* (New Haven, 1938) 297–351; J. W. Crowfoot, *Early Churches in Palestine* (London—Oxford, 1941); E. Auloy-Rosenkranz, *A Nile Scene on Justinianic Floor Mosaic in Syriac Churches* // *La mosaïque grec-romaine... II*, 149–152; E. Auloy-Rosenkranz, J. Ward-Parker, *Justinianic Mosaic Pavements in Syriac Churches* (Rome, 1940); Quet, *Pharis...* 828–829; М. Ротенберг, *Мадия, le chiese e i mosaici* (Milano, 1989); *idem*, *The Mosaics of Jordan* (Amman, 1993); J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient. Chronologie, iconographie, interpretation* (Paris, 1995); Hamman, *The River Nile...* и др.

<sup>68</sup> Auloy-Rosenkranz, *A Nile Scene...* 152.

<sup>69</sup> См. Н. Петушская, *Византизм на пути к Исламу* (М — Ленинград, 1951) 76 об. Немец, *Der Nil* — 38–43; W. Wolska, *La Topographie chretienne de Cosmos* (Istanbul, 1962) 267 (ср. Cod. Vat. Græc. 499 — на карте мира Космоса Иеронимом изображен Генис, истекающий из рек гора-то на Востоке и впадающий в Средиземное море — «Русский восток»); Quet, *Pharis...* 828–829. *Not.* 130, 828–829. *Not.* 136; Дж. К. Райт, *Географические представления в эпоху христианства* (М., 1988) 78.

<sup>70</sup> Ср. Quet, *Pharis*—828.

на<sup>71</sup>. Отсюда — представления (и, причем, они могли быть унаследованы еще от античности) об исключительном плодородии этой страны, трансформировавшиеся в раннехристианском искусстве в мозаичные картины рай и Земля.

Однако вернемся к персидскому искусству. Исследователи отмечают ряд особенностей в изображении его центральной сцены. Во-первых, шифры на колонне выбиты набором, что, по мнению Д. Бошо, указывает на коптско-сирийское происхождение мастера, якобы не знавшего греческого языка<sup>72</sup> (в таком случае можно говорить и о его неконстантинопольском и вообще неперсидском происхождении). О негипетском происхождении мастера пишет и А. Банк: она считает, что изображенные на нилотоме шифры (от 1 до 5) показывают уровень разлива, который более чем на 10 локтей ниже оптимального, — «ощущая, немалая для египтянина, но несущественная для уроженца Константинополя»<sup>73</sup> (заметю, однако: для Дельты разлива высотой в 5 локтей — почти норма<sup>74</sup>). Более серьезные аргументы в пользу негипетской родины мастера и его произведения приводит П. Престер, приходя из оснований искусствоведческого анализа к выводу о коптском и коптско-сирийском происхождении вещи. Волею за Я. Мазуевиным исследователь полагает, что, судя по штемпелю, «персидская чашка» была скорее всего изготовлена в Константинополе и что она — типичный образец «византийского искусства» — распространенного в VI–VII вв. и представляющего в декоративно-прикладном искусстве, отчетливого в себе элементы античного и «лариского» (древнее всего восточного) стилей<sup>75</sup>. Соглашаясь в целом с мнением о негипетском характере памятника, замечу, что сегодня нельзя обсуждать этот вопрос без учета аналогичных сюжетов и сцен на мозаиках из Сиракуз, Табел, Бел-Шена и Сепфория. Их география (Сирия и Палестина) позволяет выдвинуть в качестве гипотезы предположение о ближневосточном происхождении и первого юнша.

Во-вторых, юншский пейзаж деталей сцены нилотомы заставляет задаться вопросом: что делал верный мальчик? Помогает выводу разлив? Но у нас нет каких-либо сведений о том, что уровень разлива регулярно отмечался на нилотометрической колонне. Как свидетельствуют ливневые знаки на нилотоме с о. Родас, это делалось лишь в исключительных случаях<sup>76</sup>. Не является ли юнш мальчиком погоним крестьянка,

<sup>71</sup> E. R. Haury, Jr., *The Large Estates of Byzantine Egypt* (N. Y., 1931) 19; G. Rouillard, *La vie rurale dans l'Empire byzantin* (Paris, 1953) 13; ср. OGM. II. 520.

<sup>72</sup> Bonneau, *Le nilotome*... 9.

<sup>73</sup> Банк, *Byzantine Art*... 15.

<sup>74</sup> Ср. Balty, *La mosaïque de Sarris*... 65 л.

<sup>75</sup> Престер, *Nil, nilotome*... 133, 138–140; Мазуевитис, *Византийское искусство*... 35 л., 140.

<sup>76</sup> Bonneau, *Le nilotome*... 9; ср. Maccari, *Mémoire sur le megrès*... XV. 453.

этнического с этническими реалиями? Если ли — аналогичные действия левого пути из коптских темных медальонов, происходящих из Египта, позволяют говорить о том, что они вполне реалистичны<sup>17</sup>. Может быть, медальон высветляет цифры? На «мозаике нильского пейзажа» из Сеоптуса мы видим, что верный перерисовщик скорее всего знает именно язык. В таком случае речь может идти либо о каком-то магическом ритуале («дети Нила» высветят «счастливое» для Египта число и тем самым создадут оптимальный уровень разлива), либо о строгости нильского метра. Так, Д. Бонко высказала предположение о том, что на эгиптологическом языке, возможно, запечатлено возмещение нильского в Дельте при Ахмосте I, когда в Египте случился сильный голод, и тем нильских разливах приобрела особую актуальность<sup>18</sup>.

В-третьих, исследователи обращают внимание на общую несоразмерность композиции<sup>19</sup>: художник в ступидной манере показал высоту нильского (чтобы дотянуться до верхней отметки на колонне, одному человеку пришлось взобраться на спину другого), при этом он ошибочно удлинил колодец и сделал всю конструкцию весьма похожей на башню. Не случайно, в литературе можно встретить с ошачьими оттокастыми изображениями на языке нильского (как и другого башнеобразного нильского) — на мозаике из Бет-Шедна с Александрийским маяком<sup>20</sup>. Путаница способствует не только форма нильского, но и элементы александрийского портного пейзажа: Посейдон<sup>21</sup> и дельфин

<sup>17</sup> Ср. Воиник, *Le Nilomètre*... 9.

<sup>18</sup> Воиник, *Le Nilomètre*... 10. См. 53, ср. А. С. Ланков, L. C. West, *Визуальное Египет: Визуальные Studies* (Princeton, 1949) 12–13. См. 52 (авторы ознакомились со сообщением александрийского патриарха Евлогия [PG III. Kol. 1062] о голоде и чуме в Египте), Н. Шен, *Histoire du Bas-Egypte*, II (Paris, 1949) 193; Н. В. Петрусская, *Сиринская средневековая историография* (СПб., 2000) 571–619 («Хроника Нестора Сиринского», главы 33–35, 38, 40–44, где говорится о сильнейших бедствиях, болезнях и голоде, наблюдавшихся во время правления Ахмоста I в восточной части Египта).

<sup>19</sup> См. Воиник, *Le Nilomètre*... 9.

<sup>20</sup> К работам, указанным в предыдущей статье, добавлю: Zorn, *The House of Kyriakos Leontas*... 130 (исследователь мозаики из Бет-Шедна путает изображенный на ней маяк с маяком на знаменитом маяке); F. Dauterle, B. Mouton, *Le Port d'Alexandrie et ses défilés: un dossier inédit* // *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Bonn, 1967) 45, 104, 163, 53. См. 52 (авторы ошибочно полагают, что Александрийский маяк изображен на мозаике из Бет-Шедна и на «мозаике из Эгипта»).

<sup>21</sup> Не исключено, что в образе Посейдона мастер изображал бога Нила, как правило, присутствующего в подобном рода сценах; ср. *Phalotx* 1949, I 5 — автор сравнивает с Посейдоном божество истока Нила в Эфиопии. О коннослепых речных и морских божествах, изображаемых в верховных сценах на римских монетах, см. А. А. Боров, *The Harbor of Pompeii: A Study in Roman Imperial Ports and Dated Coins* // *AMA* 62.1 (1958) 68 ff.

на руле коши, здание с портиком и надписью «Александрия» на мозаике из Бет-Шедна (вспомним также складские строения на мозаике из Серрипы). Присутствие этих элементов в нильских сценах вполне объяснимо, это — дань кондулерей в римскую эпоху традиции изображать на монетах, фресках и мозаиках портного пейзажа, традиции, по-видимому восходящей к александрийской школе искусства<sup>22</sup>. Нетренированным зрителем римского портного пейзажа был маяк, прототипом изображений которого в большинстве случаев являлся знаменитый Фарос — маяк Александрии<sup>23</sup>. Еще одним популярным мотивом эллинистическо-римского архитектурного пейзажа можно считать башни, служившие не только укреплениями, но и жилым и даже гробничным<sup>24</sup>. Их многочисленные изображения дошли до нас в виде эгипетских плевральных свещечников, широко представленных башни и на италийских, североафриканских и восточносредиземноморских фресках и мозаиках римского времени<sup>25</sup>. В античной изобразительной символике маяк, башня и гробница нередко ассоциируются друг с другом, что вполне естественно как с точки зрения их архитектуры (не случайно литературные портреты чаще называют Александрийский маяк не *τὸ φάρος*, а *ὁ πύργος*), так и функционального назначения (в греко-римском мире башня-гробница могла служить маяком)<sup>26</sup>. Вот почему башнеподобные конструкции, изображенные на античных монетах, свещечниках, саркофагах, фресках и мозаиках, в ряде случаев не поддаются четкой идентификации.

<sup>22</sup> См. С. Писано, *Portraiture et le paysage portuaire* // *Latomus* 18 (1959) 24 s.

<sup>23</sup> Литература об изображениях Александрийского маяка на античных и средневековых монетах, фресках, мозаиках, саркофагах и т. д. огромна, в качестве основополагающей работы по-прежнему остается: Н. Тиндаль, *Pharos, Antioch, Idem and Occident* (Leipzig—Berlin, 1909) 6 ff.; на более поздних исследованиях см. S. Houton, *Architecture on the Roman Coins of Alexandria* // *AMA* 75 (1971) 57–73; Quef, *Pharos*... 789–845.

<sup>24</sup> См. М. Новикова, *Les maisons à tour dans le monde grec* (Wrocław, 1975), подборку иллюстраций источников о типологии жилищ, распространенных см. О. Никол, *OBELA. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs* (Paris, 1983) S v. Πύργος, *oia* *εμπύριος* о башнях-гробницах в эллинистическом мире см. J. Pélissier, *Monumental Tombs of the Hellenistic Age* (Toronto, 1990); о башне Тахоурос: Микс, *расселенной в окрестностях Александрии (Абури)*, см. Тиндаль, *Pharos*... 26–31. Abb. 49; Pélissier, *Monumental Tombs*... 133, 397, Fig. 184.

<sup>25</sup> Ростовцев, *Эллинистическо-романский архитектурный рельеф*... 61 с. Рис. 4–5, 123 с.м.; 128 с. Рис. 18, 137 с.м.; Levi, *Aztec Mosaic Pavements*... II. Pl. LIX и T. Salmiovica, *Les représentations de villas sur les mosaïques africaines tardives* (Wrocław, 1970) 61–66, 72–76.

<sup>26</sup> См. Quef, *Pharos*... 812 с.м., 837.

Тема портретного пейзажа и башни-маяка была знаковой и персонификацией равнодействующей искусства, в котором зор и маяк — символы не только космополитизма и обжурки (как в литературном искусстве), но и сакралитета<sup>151</sup>. Скорее всего, именно на основе античных изображений маяка стал складываться образ башни (колонны, острого столба) как атрибута рая или библейского места (Синай, Черное море, Вавилон и т. п.), воплощением активно разрабатываемой средневековыми художниками<sup>152</sup>. В раннехристианскую эпоху, как и в античности, Фарос, олицетворявший волею не весь Египет, то, по крайней мере, одна из его диоцезов или Александрию<sup>153</sup>, привлекал внимание художников: помимо мозаики из Сепфорова, его изображения можно найти на лагуриумах VI в. мозаичных церквей Клер-эль-Либан (Ливан) и Диррив (Йордания)<sup>154</sup>. Учитывая тот факт, что реальный маяк, колонна которого скорее всего находилась целиком внутри колоды, отличался от вымышленного маяка с колонной над колодой, дошедшего в изображениях античных и византийских историков, логично предположить, что прототипом записанного башни маяка на воще из Эрмитажа (как, впрочем, и изображений этого сооружения на раннехристианских мозаиках), может послужить изображение колонны башни Александрии, такое как, например, на «мозаике майского предзнаменения» из Сепфорова. И, разумеется, в первую очередь это были художественные образы отпавшей башни Египта — Александрийского маяка.

Эту гипотезу мне бы хотелось подкрепить следующим аргументом. Памятные источники довели до нас смутные упоминания о ремон-

<sup>151</sup> См. A. GRAMAT, *Recherches sur les sources juives de l'art polychrome à l'époque archaïque* 12 (1962) 125–138; Fig. 17, M. GOMMERS, *La più antica cattedrale figurata: il grande mosaico della basilica di San Elia in Ciriacia (l'Ant della Accademia nazionale dei Lincei)* (1975) (Serie E. Vol. 16. Fasc. 7) 659–666; M.-H. QUAT, *La mosaïque cosmologique de Mérida* (Paris, 1981) 59–60, 72.

<sup>152</sup> См., например, миниатюру «Земной рай» бранес Ламбург из «Роскошного часослова герцога Беррийского» (ок. 1416 г.), где в центре рай — логическая башня; ср. Е. К. Радке, *Христианские топографии Колымы Илларионовича по предписанию в русском стихе* Ч. I (М., 1916) 211, Рис. 289; 222, Рис. 222; 229, Рис. 231–233; 247, Рис. 252; Табл. XI, XII, XIII. I.

<sup>153</sup> Так, современник Юстиниана египетский поэт Диоскор называл Великий Египет *ἡγεμονία* Фарос, см. J. MARIOT, *Un dernier poète grec d'Égypte: Dioscorus, fils d'Apollon* // *Revue des études grecques* 24 (1911) 428. На лагуриуме IV в. марту Косторин (более известен как дошедший в копии XI—XII вв. Табл. Рефтинский) Александрия изображена в виде маяка; см. ПЕТРОВСКАЯ, Византизм на Руси в IX в. — 108.

<sup>154</sup> GRAMAT, *Recherches sur les sources juives...* 137; Fig. 17, GOMMERS, *La più antica cattedrale figurata* — Tav. VI, Fig. 1; GOMMERS, *City of the Desopolis...* 350 Pl. LXVII c.

но-строительных работ, которые велись на Фаросском маяке в римскую эпоху<sup>155</sup>. Более определенное сведение на этот счет мы найдем у раннехристианского автора Проклеса из Газы. В своем панегирике Анастасию I, датруемом 501 г., он, хвала императора за разных проводивших им строительных работ (авиуду в Гераклею, порт в Цезарею, движные стены в Константинополе), приписывает ему также возведение знаменитого маяка вокруг Александрийского маяка с целью отградить «башню» от моря, которое грозило подмыть ее под основание<sup>156</sup>. Императора прославляет еще один его современник, Прискал Трамитис, пишущий о восстановлении и укреплении Анастасием разрушенных городов, авиуду и портовых главней<sup>157</sup>. Аналогичные сведения можно найти в «Хронографии» Поета Малаты (XVI, P. 469. 11–16. Dindorf). О строительной активности Анастасия в Египте сообщает ливанский епископ VII в. Иоанн Нинауский: император распорядился поспешно укрепить башню Мемфиса, так он был в ослепе во время правления своего предшественника Зенона, в такое время возводил множество сооружений и крепостей в Египте на берегу Красного моря<sup>158</sup>. Вполне вероятно, что эти работы, как и возведенные Прокломом Кесарийским строительные деятельности Юстиниана<sup>159</sup>, имели резонанс и способствовали в стилеку интереса к египетским монументам, прежде всего — к Александрийскому маяку. Не случайно первым, кто включил знаменитую Фаросскую башню в список семи чудес света, был живший в эпоху Юстиниана французский историк Григорий Турский<sup>160</sup>. Более скрывшим проявлением подобного интереса и стала работа современника Анастасия I, анонимного творца, запечатлевшего на серебряном канце двух миниатюр и показавшей башню маяка, чьим прототипом могло послужить одно из изображений Александрийского маяка.

<sup>155</sup> *Sigismondo Historiarum Argumens: Iulii Capitolini Aemilianus* Pius VIII. 3: *Per restitutum prius Antonium* Linn, в одной из эпиграмм «Александрийский маяк» (IX, 674), говорится о том, что великий Аммелий укрепил маяк, чтобы тот «не ушел под ударом ветров».

<sup>156</sup> Procop. *Procop. in imperatorem Anastasium* 18–21; ср. TROIAN, *Pharos*, 33 (автор считает, что при Анастасии, в 500 г., были отремонтированы доки у основания Александрийского маяка); P. FRIEDLANDER, *Spätantiker Götterdämonen in der Gaze des Prokopios von Gaza* ΕΚΦΡΑΣΕΙΣ ΕΙΚΟΝΩΝ (Vatikan, 1939) 95.

<sup>157</sup> Pric. Gramm. *De laud Anastasii imperatoris* 180–192 (Chauvet).

<sup>158</sup> Ioann. Ninnos. 368–369, 371 (Zotenberg); обширный список всех построек Анастасия I дан в книге: C. CAROZZI, *L'imperatore Anastasio I (491–518): Stato nella sua vita, la sua opera e la sua personalità* (Roma, 1959) 194–228.

<sup>159</sup> См. в частности Procop. *Cesar. De aedif.* VI. 1. 1–4, где говорится, что Юстиниан отремонтировал харбинские здания Александрии.

<sup>160</sup> См. P. A. CLAYTON, M. J. PRICE, *The Seven Wonders of the Ancient World* (London—N. Y., 1968) 163.

В заключение, возвращаясь к двум гипотезам Д. Бонис об архитектурной эволюции нилометра и сцене нилометрин на пермском сосуде, скажу, что не могу согласиться с первой из них. Если мы и наблюдаем архитектурно-пространственную секуляризацию нилометра в раннехристианскую эпоху, то лишь в воображении мастеров и художников того времени, замещающих в качестве образца самые разные памятники архитектуры фарисийского, гречко-римского и византийского Египта, за исключением... собственно нилометра, вероятно всегда остававшегося закрытым для непосвященных. В пользу данного предположения свидетельствует и тот факт, что ни у одного античного, раннехристианского или византийского автора мы не найдем ни-какого-либо упоминания о нилометрической колонке<sup>117</sup>. Гипотеза же Д. Бонис о том, что на волею зачателено строительство нилометра где-то в Дельте во времена Анастасия I, в свете вышесказанного представляется более убедительной. Художник, до чьему рисунку на волею была выбита центральная сцена, причудливо соединил в нем художественные традиции прошлого и реальные события современной ему эпохи, превоспития (почему бы и нет?) тему строительства Божия, столь популярную у поздних мастеров — от мозаичников собора Святого Марка до Петра Брейгеля Старшего, от средневековых эгоистов до архитекторов наших дней.

<sup>117</sup> Авторы римского времени (см. выше) упоминают только колонны, что является рассказом первых христиан о «ангелосом донте» (*ἡ νῆδος τοῦ Νείλου*), который Константин Великий распорядился перенести из храма Сераписа в константинопольскую церковь, а Юлиан Отступник вернул на старое место (Ближ. Hist. ecclésiast. II 30. *Sozomen Hist. ecclésiast. I 18; Sozomen Hist. ecclésiast. I 8. 5, V 3. 3 и др.*), то есть в нем идет о священном эгоисте константинопольского храма, хранившемся в храме (дальше — в церкви) и посвященном в ритуальных целях из храма предположительно римскому Нилу, а не о нилометрической колонке.

## SUMMARY

Yu. N. Latvitskiy

TWO BOYS AND A NILOMETER LIKE A TOWER  
(ABOUT ONE SCENE ON A SILVER LADLE  
FROM HERMITAGE)

Among the exhibits of the State Hermitage collection of Byzantine silver there is a ladle (inv. № 2), found in the XIX c. at Cherdyn (the Perm region) and dated by the time of Anastasius I (491—518). The central picture represented on the vessel in relief chase style is known as a nilometric scene — measuring of the Nile flood level. This interpretation of the picture (unique by itself — the Perm ladle is a single example of ancient toreutics with such a scene) showing a Nilometer and two boys (according to ancient authors the allegorical image of cubits — *encheus*), who try to mark a high level of the river flood, is well-known and one can hardly doubt it. Yet, a more close study of Nilometer and nilometry in the Ancient Egypt inevitably arises some questions in connection with the central scene on the Perm vessel. Thus, in the picture the upper part of a nilometric column is shown above the will unit, though all available ancient and modern testimonies and reconstructions point to a wholly inner position of the column in a nilometric will which existed from Ptolemaic to Arab periods. Besides the character of the action of two boys is rather enigmatic, because we do not know in detail the practice of nilometry in Greco-Roman and Byzantine time. Considering this picture and analogous scenes on the Early Byzantine mosaics (V—VI c.) we can see here either a certain measuring procedure or a construction of a Nilometer itself. As a matter of fact a Nilometer represented on the ladle looks like a tower, and it is no mere chance that some scholars interpreted the scene as erection of a lighthouse. The author of the article argues that numerous representations of columns and towers of Alexandria (first of all of its famous Pharos) popular in Roman and Early Byzantine art (especially in mosaics) could have served as a prototype for a Nilometer shown on the ladle made by an anonymous master from the Near East.





такой военно-политической истории стран Закавказского региона, их отношений с Ираном, что однако не проводилось в исследованиях, рассматривавших походы гунов в Мидию. Крупномасштабное вторжение гунов из-за Кавказа через Иберию в Армению в Мидию должно было получить отражение в местной историографии, в виде зрелищ которой всегда находились откопанные убогие, древние, албионы с клочковатыми предвостанскими степей.

Внимание исследователей привлечены сообщения еврейских и греческих авторов о вторжении племен или нападении гунов через Кавказ в пределы Римской империи в 396 году.

Согласно Иешу Стату (начало VI в.), гуны в правление императора Гонория и Аркадия в 395/6 г. разорили Сараву<sup>12</sup>. Хроник Бар-Эбра (XIII в.) среди стран, пострадавших от гунского нашествия, датированного им июлем 397 года, вместе с Сирией называет Каппадокию<sup>13</sup>. Об опустошительном нападении из-за Кавказа коварные на восточноримские провинции в 395 г. сообщает К. Куаулан (Claud. Adv. Ruf. 2.35), Св. Иероним (Hier., Ep. 67, 8; 60, 16), Филостратий (Philostorg., I, XI, 8), Софокл Скандиак (Soc., I, VI, e, 1), Соломон (Sol., I, VIII, e, 1).

М. И. Артамонов и О. Меллен-Хелфен полагают, что одновременно с вторжением в пределы Римской империи гуны вторглись в Мидию, т. е. напали на Ирак<sup>14</sup>. Это мнение принято в ряде работ<sup>15</sup>. Согласно М. И. Артамонову, гунская орда наступила в Мидию, т. е. в персидские владения в Закавказье, откуда и разлилась чуть ли не по всей Персидской Азии<sup>16</sup>. Далее среди стран, разоренных гунами М. И. Артамонов отмечает, сославшись на Иешу Стату и Бар-Эбра, Сирию и Каппадокию. Здесь нельзя не указать на произвольное отступление от свидетельства источника. Вопреки сообщению Приска о вторжении гунов из Мидии на родину вдоль побережья Каспия исследователь допускает вторжение гунов из Мидии в Сирию и Каппадокию, т. е. согласно той же последовательности, куда выстраивается из его изложения, гуны для вторжения в Сирию должны были пройти Северную Месопотамию с

<sup>12</sup> Пальтинская, Средние века, — 40–41.

<sup>13</sup> Пальтинская, Средние века, — 39.

<sup>14</sup> Артамонов, История хазар..., 53; Меллен-Хелфен, The World of the Huns..., 52–57.

<sup>15</sup> Р. Ритц, The History of Ancient Iran (München, 1964) 348.

<sup>16</sup> Артамонов, История хазар..., 53.

<sup>17</sup> «... другие Каспийские племена по некоторым тропам сошли армянские окские кресты (Атениады: восток) на юг к Босфору Восток. Движения поваром Кавказской Армии, где посуха дотучил мид, Глине кровью отел и горы уже не защита для Кавказской земли. Пустот убоия приволакой Сирию, мидия кидит врагов до долей Оронта...» (Кавказцы, Против Рубина / Пер. М. Л. Гаспарова // Поэзия Латвийского поэзии (М., 1962) 227.

востока на запад, перейдя Тигр и Евфрат. Такой маршрут противоречит сообщениям Клавдиана, Филостратия, Св. Иеронима о пути гунского вторжения в 395 г., которое четко прослеживается в направлении с севера на юг-запад через «Каспийские кораллы» во Армению в Каппадокию, Киликию и Сирию. Эти страны захватываются одна за другой<sup>17</sup>. Точный перечень римских провинций, пострадавших от гунского нашествия, дает Филостратий: гуны «через Великую Армению ворвались в область, называемую Мелитиной, отсюда они напали на Евфратскую, проникли до Калесии и, пройдя через Киликию, проникли невероятную резко южные» (Philostorg. L. XI, 8). Упомянутая Филостратием Мелитина — административный центр Восточной Армении — римской провинции, которая была выделена между 378–386 гг. из провинции Малой Армении<sup>18</sup> и включала часть исторической Каппадокии. Евфратская располагалась по западному берегу восточного Евфрата. Св. Иероним пишет об осаде жителями Антиохии и страха населения Финикии, Палестины и Египта с опустошением владения варварской орды.

Следует, конечно, иметь в виду, что ни в одном из источников по походу гунов на восточные провинции Римской империи (395–396 гг.), не говорится об одновременном их вторжении в Мидию. Со своей стороны, в рассказе Приска действия гунов ограничиваются исключительно Мидией, об их походе сообщается как об исключительно мидийской по замыслу латин.

Необходимо отметить, что нападения жителями на страны Восточного Средиземноморья относятся ко времени установления сюзеренитета Сасанидов над армянскими Арцахскими в результате раздела Армении между Римской империей и Сасанидской державой в 387 г. по договору Феофила I с Шалуром III<sup>19</sup>. Отпав Сасаниды были владыки распространялись армянским престолом по собственному усмотрению. В 385 г. восстал иерархический преемник по исповеданию Арцах III и его замяне Хоросом III, который вскоре объявленный в немирности Сасанидскому императору, был свергнут им в пользу своего брата Врандаспуха (388–415 гг.).

Армянские авторы Лазарь Парбекский (Лазарь Парбеши) и Моисей Хоренский (Моисей Хоренци), информирующие нас об этом периоде в истории Армении, ничего не говорят о гунском вторжении в их страну. Трудно допустить, чтобы нашествие кочевой орды, прокатившийся по горам и полям, могли остаться ими незамеченными. В их изложении ход решенных событий в политической и культурной жизни Армении

<sup>18</sup> Н. Адон, Армения в эпоху Юстиниана (СПб., 1908; переизд.: Ереван, 1971) 85–89.

<sup>19</sup> Адон, Армения в эпоху Юстиниана..., 28. В. Groland, Histoire de l'Arménie des origines à 1071 (Paris, 1973) 164.

ни разу не прерывается ирреальным вторжением извне. Мощно армянские историки, издаваясь бы, противостоят утверждению Клавдиана, Филострата, Сократа, Созомена о походе гунов через Армению (на *Ἀρμενίαν* *ἡσχυρῶς*, как пишет Филострат). Но это противоречие легко устранимо, если учесть, что путь гунов из Евфрата в римскую провинцию Восток Армения с севером в Месопотамии пролегал через северо-западные окраинные области Армянского царства (главы Даршан, Евлесена, Спер), которые после его распада по римско-армянскому договору в 387 г. отошли к Римской Империи. Непосредственно римской администрацией они управлялись с 391 г.<sup>26</sup> Иные говорят, в 395 г. гуны обогнали находившееся под протекторатом Сасанидского Ирана Армянское царство Правшапула с центром в Араратской долине, т. е. явно учитывали великодержавные интересы Сасанидов. Таким образом, политическая ситуация в закавказском регионе, должна быть учтена в качестве важного свидетельства против датировки похода, о котором сообщает Приск, 395 годом.

Как видно, данные о походе гунов в рассказе Приска и походе гунов в восточно-римские провинции в 395-м году, обнаруживают существенные расхождения. Различия одождивались и в известиях о войнах римлян, которые в обоих случаях воспринимались им вмешательством в события. Источники имеют в виду совершенно различные задачи, стоявшие перед римской стороной: в одном случае, как пишет Сп. Петровым в своем письме, защитить собственную территорию и в другом — вмешаться в военные действия на чужой территории — гунно-иранский военный конфликт. При этом Приск оставляет открытым вопрос, на чьей стороне выступить было в интересах Рима?.

<sup>26</sup> Относясь к Римской империи по договору 387 г. армянские области продолжали у римлян называться Великой (Вольной) Арменией (см. Алош, Армения в эпоху Юстиниана, с. 29).

<sup>27</sup> Интересно будет отметить замечания Н. В. Пугачевской, которые позволяют определенным образом оценить вопрос об этнической принадлежности племен, которые вторгались из-за Кавказа в страны Восточного Средиземноморья в 395 г. Согласно Н. В. Пугачевской, в старейшем переводе «Жития» Петра Иера они названы белыми гунами, она же, по определенному источнику, египетского происхождения (Пугачевская, Сирайские источники, с. 37). По мнению Н. В. Пугачевской, evidentemente это имеет, конечно, выдающееся значение для установления географического ареала распространения именно белых гунов (Пугачевская, Сирайские источники, с. 38). В литературе, однако, высказывались иные догадки по этнической принадлежности племен, совершивших нашествие на восточные провинции Римской империи (см. Гадзо, Этническая история Северного Кавказа, с. 25–26). Византийскими авторами V в. хорошо были известны племена южно-русских степей в предкавказском регионе, сарматы, урсы, огуны (Петрич, в. 38), которые не отождествлялись ими с белыми гунами.

В сообщении Приска имеются в виду обстоятельства, на которых, при всей их ясности, следует остановиться. Как уже выше было отмечено Приск подчеркивает изначально антиперсидскую направленность гунского похода. Роуая в беседе с Приском отмечает этот поход в качестве происшествия широким Аппии относительно вторжения в Иран через Дарвал с целью обогащения динам мидий, парфян и персов. Объектом нападения гунов указана исключительно Мидия, хотя, потерпевшим, гуны прошли по территории Иберии и Армении. Армению они должны были пересечь с севера на юг. В связи с этим обстоятельством следует обратить внимание на отсутствие упоминаний о военных действиях гунов против ирмян, а также отсутствие упоминаний об Армении (как и Иберии) в описании маршрута гунских континентов. Должно быть с точки зрения самих гунов переход по Армении не был отмечен чем-либо примечательным.

Ситуация, включающаяся в рассказе Приска — контрастность поведения гунов в отношении обеих соседних стран Армении и Мидии, может получить объяснение только в свете армяно-иранских отношений, на протяжении длительного периода носивших конфликтный характер. Если только исходить из скудной информации Приска и задаться вопросом, каким могло быть отношение к участникам конфликта-гунам и персам со стороны Армении, послужившей не чем иным как плацдармом для иранцев, то в этом случае высказывается определенный политический интерес.

В эту же эпоху Приск знает враждою — средневековых противников Ирана, позже известных под общими именами белых гунов. Сказательно выделяется автором «Жития» название белых гунов из всей массы именованных южно-русских степей не случайность, а вполне может отразить реальный факт — реба южно-иранских средневековых (иранских) регионов в восточной провинции Римской Империи, либо их временное перемещение извне, в предкавказские степи вследствие ухода в Прудкулаву и Северное Причерноморье масс гунов (старо-урусов) (379—380 гг.).

Небезынтересно будет отметить, что предшественники иранцев — юнны (скины) в 359 г. воевали на стороне Шапура II против Рима, а их вождь Прубат признался сасанидскому царю своим посланником («*сатрап*» — *Анат. Мис. XIX, 1, 7*).

Этот факт, возможно, может объяснить обход в 395 г. племенем, известным у греко-римских авторов под именем гунов, территория Армянского царства Правшапула — протектората Римской империи.

Филостратий четко отмечает гунов западных от гунов восточных. Последнее согласно его указанию в сохранившемся фрагменте в предисловии Римской империи в 395 г. Петрич, информация Филострата описанного источника для определенных выводов по вопросу об этнической принадлежности восточного именованного племен, упоминаемых им под именем гунов.

Отношения Армянского с Ираном, внутри и внешнеполитического положения Иранской державы всегда находились в центре внимания армянских историков V в.: Египте, Лазаре Парбоского, Павлосто Бузанда, Агафганга, Моисея Хоренского. Благодаря труду Египте известны три большие кампании Ездигерда II (438—457 гг.) в Средней Азии против хиннов и эфталтов<sup>22</sup>. Он же, как известно, сохранил ценные сведения о народах Северного Кавказа (Джугстан) и юго-востока восточного Предкавказья. Однако ни Египте, ни Лазарь Парбоский, ни Моисей Хоренский, давшие в своих трудах картину и целостную картину внешнеполитических событий не только в Армении, но и в значительном регионе за период с 390 по 451 гг. (Моисей Хоренский — по 428 год), ничего не сообщают о вторжении гунов через Армению в Мидию — факт, свидетельствующий о безоговорочном противлении отплате сообщению Приска к первой половине V столетия. Более того, как внимание армянских историков не осталось равнодушным по своему значению вторжения гунов из предкавказских степей в северные регионы Закавказья — вторжения, которые были несопоставимы по своему масштабу с тем, о котором говорит Приск. Согласно Египте в 440-е годы в ходе одного из таких нападений гуны Херан разбил персидское войско в Албании и захватил много пленников и добычу у ромеев, армян, иберов и албанов.<sup>23</sup>

Из армянских историков только Павлост Бузанд, сочинения которого главный источник по событиям IV столетия в Армении, сохранил известие о вторжении гунов из-за Кавказа через Армению в Мидию. Гуны участвуют из вторич армянского царя Армака в его войне с Ираном. Павлост Бузанд рассказывает: «Этим царь армянский Армак собрал войска, собрал много войска подобно песку и пошел на Персидскую страну, а Васак (Васак Маманакян. — Р. М.) взял армянский полк и призвал их помочь гунам вместе с албанами и пришли они на помощь Армянскому царству против персов. Тем временем персидский царь со всеми своими войсками приближался против них к Армянской стране, а они быстро достигли Атрапенту и жили персидского царя, вставшим лагерем в Таверше (Таверн. — Р. М.) Старик Васак с дружиною тысяч метал на персидскую армию. Царь бежал один на коне, оставив добычу у всей персидской армии, полностью истреблен многочисленными войска персов и взяли добычи еще сверх той, что оставили. Всю страну

Атрапенту разорили на своих конях, разрушили до основания и пленных убили много, подобно змеям»<sup>24</sup>.

Рассказ Павлоста Бузанда еще не был сопоставлен с сообщением Приска как и прочем и не было попыток точной датировки известия армянского автора. Сопоставление сообщений Приска и Павлоста Бузанда дает основание полагать, что в них речь идет об одном и том же событии. Они совпадают между собой в деталях и дополняют друг друга. Стильские особенности рассказа Павлоста Бузанда — сравнения с песком и змеями, подчеркивающие многочисленность войск и пленников, явно гиперболическая деталь — бегство Шапура одного на коне, истинно не могут умалять достоверности сообщаемого факта. Как и Приск, Павлост Бузанд говорит о вторжении гунов в Атрапенту, иначе говоря, в Мидию, о захвате ими большой добычи и пленников. Гуны вторгаются в Мидию (Атрапенту) — северо-западные владения Сасанидской державы в качестве союзников армянского царя, и этот факт, как уже отмечалось, находит косвенное подтверждение в информации Приска. Длинное сообщение сражения армян, гунов и алан в Таверше показывает, что путь кочевников пролегал через политический и культурный центр Армении — Атрапентскую долину с богатыми городами, столицей Арташатом, Вагаршапатом, Дандом, и др. У Таверша объединенные силы персов, гунов и алан (по лето записанным данным — 200000 человек) нанесли тяжелое поражение сасанидскому войску. Следует признать достоверным сообщение об этой битве, и к. без найденных персидских текстов опустить Мидию едва ли было возможно. Такое согласие и Приску Сасанидские войска атакуют гунов не сразу,

<sup>22</sup> Փառապետի Բրիգանդացու, Գաղտնիքին Պայքը (Երևան 1987) (Չորրորդ դարերին) № 224 (Павлост Бузанд, История Армении / На армянском яз. Кн. 4, т. 25 (Ереван, 1997) 224: «Ասպ քորապետի լինէ ինչպէս արապ Պայքը, կուտըստ ին ինքն զօրս բազմոս իրն, զանազ բազմութիւնս, և խաղաք ի վերայ անշարինն Պարսից: Ասպ ամուր Կասակ գտնուն Պայքը, և զժողով հանդէսն անմեղսն կըլէ յօգնականութիւն, և հասանի զմեր յօգնականութիւն բազմադուրսանն Պայքը ի վերայ Պարսից: Այլ բազմադուրս Պարսից հանդէսն անմեղսն իւրոյն զօրսն ի ժամանակ անո բայնիկ բազնի և նա խաղապետ զայլ ի վերայ Գաղտնիք Երկրն ընդնտ արտ, արտս արտս քորապետսք հասանի ինքնապետսն և զանոնք զանոնք արապսն Պարսից ի մահուիչ քանակսն»

Հասանի Կասակ արապապետն հանդէսն ըսան ըրտուրն, անմեղս ի վերայ բանակին Պարսից Երազի Տուրպապետս բազմադուրս փախըր և ամուրս բազնի գտնունն կարակունն Պարսից, և զանմեղս զօրսն Պարսից բազմադուրսան կտակունն, և ամրն ամար բազնոն ի բանակն, զի զն զորս օրտս թիւ: Անտառակ արապս ամուրն գտնունն Ատրաքտապետն երկրն բանակսք ընդն գտնուր, մէլէ, և իրանց կտակունն և խաղապետսք բանին զգաղապետն երկրն ըսան զանտուրս բազմադուրսսք:

<sup>23</sup> Е. Е. Египте, Предки таджикского народа в IV—V вв. з. // История таджикского народа. Т. 1 (М., 1963) 410

<sup>24</sup> Երկրէ Կասկ Կարգիւնս և խաղք քանդութիւն (Երևան, 1989) VI, 270. (Египте, О Вардасе и армянской войне / На армянском яз. (Ереван, 1989) VI, 270): «զի կտակունսք Կասկն ան զօրսն Պարսից ընդանն, և անմեղսպետս Ենտս ըրտնրն Տուրս, և բազմոս զնրի և անար խաղապետս ի Դաւոնդ և ի Պայքը և ի վերայ և ինքնապետս»

а лишь некоторое время спустя, когда те успели захватить в Мидии большую добычу. Можно было бы усомниться и на некоторые расхождения между Павлосом Бузандом и Приском, которые относятся к исходу кампании. Если Павлос Бузанд опускает изложение фактической стороны ее финала и говорит о полной победе армии и их союзников-сасанидов, то Приск сообщает о конечном успехе сасанидских войск: сумевших вынудить гуинов к отходу на родину, в степь по Каспийскому побережью, и отбить у них будущую часть добычи. Подчеркнем, что отнесение расхождений к деталям, которые не затрагивают основной информации, но напротив делает ее более полной. К тому же, оно совпадает с следствием главы труда армянского историка, в которой повествуется о возобновлении вторжений персидских войск в Армению.

Факт, сообщаемый Павлосом Бузандом и, как мы видим, Приском, относится к армяно-иранской войне, хронологически рамкой которой устанавливаются точно: начиналась в 363 году, она завершилась в 367 году гибелью Ариша вследствие открытой войны нахзарство — армянской феодальной знати, его перехода на сторону Шапура II. Армяно-иранская война (363—367 гг.) являлась непосредственным продолжением неудачного похода императора Юлиана на Ктесифон. По мирному договору в конце 363 г. Римская империя вынуждена была уступить Савандскому Ирину ряд стратегически важных районов в Северной Месопотамии (крепость Сигитру, Мидзакон с Никейбисом) и др. Римско-армянское соглашение включало также обязательство римской стороны охранять нейтралитет в войне Ирана против Армении — союзника Рима в римско-армянской войне 363 г., «Чтобы, как сообщает Амиан Марцелл, — Ариша, наземному верному и постоянному другу не была оказана помощь против персов» (Амил. Милл. XXV, 7, 12). С сообщением римского историка полностью совпадают данные армянской исторической традиции, сохранившей Павлосом Бузандом<sup>15</sup>. «Затем между греческим царем и персидским царем Шапуром был установлен мир, — рассказывает Павлос Бузанд, — Греческий царь наизапа и открыл почтой договор и передал Шапуру, персидскому царю. И было там написано так: "Даво тебе Никейбис, что находится в Арвастане, Асирийское Мексуреене и отделившись от Средней Армении, если можешь, побди их и поставь себе в услужение. Я ни на помощь не приду"». И когда установился мир между царями греческим и персидским, персидский царь Шапур сошел войско и пошел войной на армянского царя Ариша»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Эту особенность сообщения армянского автора отмечает В. Грюсс (Gruess, Histoire de l'Arménie... 140, n. 2).

<sup>16</sup> Павлос Бузанд, История Армении, кн. 4, гл. 21: «Այդ իրի երբ յաշարաբնի ի թիւ րազմաբնայ Տիգրիս և ի թիւ րազմաբնի Փարսիս Տափուր,

В 363 г. армянским войском удалось отразить три глубоких вторжения персидской армии в Армению. В 364 г. обойдя Ариша с юга (ожидаящего нападения со стороны Атропатены), персидские войска через Месопотамия совершили опустошительный поход в западные области Армении, атаку повернув на восток, ворвались в Адрартскую долину с севера, однако здесь потерпели поражение в ночной битве с войсками Ариша. Отбив часть противника, Ариша с помощью гуинов и алан смог перенести военные действия на его территорию и нанести ему значительный урон. Организовать вторжение кохичинов в Иран через Дарьял Ариша возможно было при поддержке Иберии (Картли). Согласно Момсену Хоревскому, иберийские войска оказали поддержку Аришу в борьбе с нахзарями, восстановлен в 359 г.

Сообщение Павлоса Бузанда об участии кохичинов южнорусских степей — гуинов и алан в борьбе Ариша с персией Сасанидов, рассмотренное отсылало от сообщения Приска, в контексте только армяно-иранских отношений не дает оснований для сомнений в его достоверности. Очерченность событий в рассказе Павлоса Бузанда позволяет с достаточной определенностью указать на время прихода к Аришу континентов гуинов и алан. Это 365—366 гг. (Наиболее вероятная дата — 366 г.).

Возможно, вторжение гуинов не ограничилось только Мидией-Атропатеной, но также затронуло пограничные с ней области Северной Месопотамии, подвластные Ирану. Рассмотрев известие Павлоса Бузанда мы не можем не остановиться на мнении М. И. Артемьева, отнесшего его к разряду апокрифических. Не цитируя источник, исследователь ограничился кратким упоминанием события без попытки определения его даты. Но при этом он и обосновал для своей оценки известие Павлоса Бузанда. М. И. Артемьев принижал древнему автору сочинительство, которое он усматривает в предположен развале его труда (Филиппы Ртуд. № 7, в. 1, гл. I, Уд. 3, 10, 7), в сообщении об участии гуинов и алан в набегах войск мускутского царя Сингана на Армению около 336 года<sup>17</sup>. В рассказе Павлоса Бузанда гуиными открываются перечисленные племена Дагестана, присоединившиеся к походу мускутов. Наряду с гуиными среди участников похода упомянуты аланы. Этим же делом рассказа, которые презент исследователь в доказательство сво-

«Երբ իրի երբ ի թիւ րազմաբնայ Տիգրիս րազմաբնի Փարսիս Տափուր և զպառ ի թիւ րազմաբնայ արշար խառ թիւ անկ. զերթի րազմար քի ի թիւ րազմաբնայ և զԹրքաբնայ Տաբար, և զԹրքաբնայ Տաբար զՅոնաթանի, անկ. քի զարաբնայ րազմի Երուս. և արաբնայ ի Յուդայաբնի, և ի Բիթլիսի ոչ ինչ անպի. Այդ իրի երբ յաշարաբնի ի թիւ րազմաբնի Տիգրիս և ի թիւ րազմաբնի Փարսիս, արաբնայ րազմիս արար իւր րազմաբնի Փարսիս Տափուր, և ի թիւ րազմաբնայ արաբնայ արաբնայ Տափուր և ի թիւ րազմաբնայ արաբնայ Տափուր».

<sup>17</sup> Артемьев, История царя... 52.

это мнение о сочинительстве Павлоса Бузида — нигромантизм кожанниками кучи коней на пути их следования, дабы оставить память о своей огромной численности — вряд ли могут быть приняты в качестве довода против достоверности содержащегося в том же рассказе фактов военной и политической истории<sup>24</sup>. Если даже согласиться с мнением о недостоверности известия Павлоса Бузида об участии гунов в набеге маскутов в 330-м году, то данное обстоятельство никак не может обуславливать недостоверность сообщения о совсем ином факте, известном место в иное время и в иных политических обстоятельствах. Остается лишь заметить, что прямой связи здесь быть не может. Что же касается сообщения Павлоса Бузида о вторжении 334 г., то следует подчеркнуть, что в нем описана ситуация, в которой нет ничего невероятного, поскольку сферо-дигетасское (приселбийское) маскуты, талокасское (прикаспийское) гуны и аланы из предкавказских степей — поддерживали между собой военно-политические контакты и организовывались в общие походы за добычей за Кавказские горы.

Перенесение предположений о вторжении V в. в III в. характерно для сообщений Агафангела (Ագափնգել, Ч. 3, 19) об участии их в стороне проанского царя Хосрова (Խոսրով) в войне против Сасанидов наряду с иберцами и албанами-гунами.

М. Н. Артыновский отмечает бесспорный анахронизм для первой половины III века эпонимом гуны в труде Агафангела, однако данный факт не может служить основанием, чтобы из соответствия с этим, как пишет исследователь, «исходить к второму упоминанию гунов у Фавлоса Бузида»<sup>25</sup>.

Важно обратить внимание на существенное различие в названиях о кожанниках у Павлоса Бузида и Агафангела. В своем труде рассказчик о событиях III века Агафангел также не говорит об аланах, хотя и упоминает «Аланские ворота» (Դարվա). Вместо алан действуют гуны. Это еще одно указание на анахроничность эпонимом гуны в труде Агафангела. В данном случае образовалась политическая ситуация в предкавказских степях середины V века, отмеченная безраздельным господством гунских племен. Несомненно, что союзниками Хосрова (Тиридата II) в 230—240 гг. выступили не гуны, а аланы. Эпонимом гуны у Агафангела — собирательное обозначение кожанников предкавказских степей.

<sup>24</sup> В этом рассказе Павлоса Бузида (Փավլոս Բուզիդ, Ч. 3 вкл. ц. 1) дана примечательная деталь, совпадающая с информацией Тахтея. Поблизости Селевкии армянский царь Хосров, опасаясь его смерти изливает его именем братом, Аршакундом по роду» (Ներշար թո իր արքայ Բրաշխունիք). Согласно Тахтею (Ал., т. 68) Аршакунд, Бонк, после воспринимая, пытался бежать к албанами, а от них к своему родственнику — царю скифов.

<sup>25</sup> Артыновский, Истории казир... 53.

Напротив, в обоих сообщениях Павлоса Бузида вместе с гунами действуют аланы. Их упоминание рядом с гунами следует учитывать в качестве свидетельства, что в рассказе Павлоса Бузида о вторжении гунов в Иран в 365—366 гг. речь идет не о нем самом, как о собственно гунгах — объединении тюркских и уйгурских племен, их первом значительном военном выступлении на международной арене. Этот факт, как мы полагаем, сохранился и в гунгской исторической традиции, переданной Приском.

В рассказе Приска имеется ряд свидетельств, прояснение которых может послужить обоснованию предложенной интерпретации, либо же наоборот вызвать ее сомнительность.

Мы знаем в виду сообщения: 1) о голоде, охватившем страну гунов и побуждавшим их отправиться за добычей в Иран; 2) о войне, которой были заняты римляне в момент гунгского похода и вынуждавшей их придерживаться нейтралитета; 3) о гунгских вождях по имени Басис и Курис; 4) об озере, через которое гуны передвигались на пути к Дарьялу. Несомненно, затрагивающее сообщение Приска, за исключением данных об озере, эти детали не рассматривали.

1) Голод (հրճ), охвативший страну гунов, — в другом месте рассказа, — их резню, несомненно, состояние, в котором отразилось их анимационное положение, характер их отношений с соседним иранским войском. Факт голода указывает, что поход гунов произошел из их войны с аланами и разгрома посланно. Если бы возможно допустить, чтобы гунгские племена могли испытывать голод после поворота ими алан, когда, по сообщению Амелиана Миряпеллиса, гуны «из них множество убили и ограбили» (interfectisque pluribus ei arripitis, — Амелиан. Мавр. XXXI, 3, 1). Положение поверженных гунгских племен (после разгрома ими алан и отсоединения) к 377 г. характеризует Е. У. Скрижаль: «Перейдя Дунай гуны появились на Дунае уже в виде сложного объединения племен: один племя сопровождал гунов в качестве военного подкрепления... другие, оставаясь на своих местах, выжили, давая гунгам войскам и снабжали гунгское войско продовольствием земледельческого труда»<sup>26</sup>. После войны в степи голод нан угроз голода — обычно удалял победителей.

Из сообщения Приска следует, что гуны страдавшие у себя на родине от голода, проводят в считанные дни по территориям аланских земель, последовательно двигаясь к Дарьялу, имея своей целью Мидию. Согласно Приску срок их нахождения в аланских степях не мог превышать 15 дней. Следовательно на войну с аланами, как и затем с иберцами и армянами, у гунов не оставалось времени. Недаром, как и в случае с Армянской, источник ничего не говорит о гунго-аланском конфликте

<sup>26</sup> Скрижаль, Восточные степи, перевод, комментарий... 270.

Критичность сообщения о нападении гуннов в аланских степях, разнотолковность сообщения Иордана об упорном характере гунно-аланской войны, (Гуны обещали или отчаялись стечением).

Из сообщения Приска необходимо сделать вывод, что гунны много прошли по аланским землям. Характер гунно-аланских отношений, выходящий из данных Приска, не оставляет сомнений в том, что в рассказе Павлоса Бусида гунны и аланы упомянуты в качестве союзников. Два разные исторические традиции, тем самым, дополняют друг друга.

В рассказе Приска можно выделить еще одно указание, из которого следует, что гунны еще не господствуют в аланских степях. Они приезжают со своей родины, которая отделена от аланских степей «пустынной страной» и озером (Азовским морем, по мнению Ромула). В 365 г. «родина» (έκείνη) гуннов следует искать на востоке от аланской территории. В связи с этим, возможно, отметить, что гунны уходят на родину по Каспийскому побережью (через Дербентский проход), впрочем из рассказа Приска очевиден вынужденный выбор маршрута их отступления. Свидетельства Приска позволяют представить и более конкретные реалии отношений между племенами, испытывавшие голод гунны явно предпочли нападение на соседней-алан совместный с ними поход за добычей в далекий Иран — Мидию, хорошо известную аланам по их прежним набегам (Автл. М., XXXI, 2, 21) и куда, на этот раз степняков звал армянский царь Аршак.

2) **Война.** Свидетельство Приска о войне, которую воли римляне, и которая помешала им вмешаться в события на их восточных границах — это, бесспорно, хронологический ориентир в интересующем нас вопросе. Необходимо указать на войну римлян, которая происходила одновременно с гунно-аланским походом в Иран в 365 или 366 г.

Приска сохранил прежде всего упоминание, несомненно, о войне между императором Валентом и претендентом на трон Прокопием. Восстание Прокопия, закончившееся во Фракии, сорвало приготовления Валента к войне с Ираном в конце лета 365 года<sup>11</sup> и потребовало от правительства большого напряжения сил (В своем сообщении Приска возмущается вынужденный характер римского нейтралитета). 28 сентября 365 г. Прокопий занял Константинополь, а вскоре и Халкедомон<sup>12</sup>, и к концу 365 его власть признана в Вифинии<sup>13</sup>. Восстание было подавлено к концу мая 366 г.<sup>14</sup> (Прокопий был казнен 27 мая), однако в том же году антиправительственное движение во Фракии, призывавшее во-

ного узурпатора, а также упорное сопротивление Халкедона<sup>15</sup> не позволили Валенту обратиться к ситуации в Армении. В 366 г. имела место война Валента с готами, поддерживавших выступление Прокопия и угрожающих вторжением через Дунай. По свидетельству Зосима, планируемый Валентом поход против персов был отложен (Зос. Ник. пов. I. IV, 10). Таким образом, гражданская война в Римской империи, а затем основание на Балканах империи Аршак нашед на римскую помощь и побуждали искать себе новых союзников в борьбе с Сасанидами. Международное значение армяно-иранской войны (363—367) обычно недооценивается, однако, как видно, упорное и долгое время безуспешное сопротивление Аршак империи Сасанидской державы обеспокоило тыл Валента в борьбе с Прокопием, а поход и в борьбе с готами (на ее начальном этапе).

3) **Вожди Басих и Курсих.** Источники сохранили имена гуннских вождей первой половины V века. Умел, деятельность которого падает на 400—406 гг.; Домаг, Харитон, принявший римское подданство в 412 г., братья Остар, Мундух и Рутила (Руга), разделившие власть над гуннами племенами, и Бода и Аттила, правившие сообща с 434 г. по 444 г. Для IV столетия, омонимизированного стремительным выходом гуннов на международную арену труд Иордана знает только одного предводителя — царя по имени Баламбир (Balamber-rex Hunsorum).

В событиях V века имена Басиха и Курсиха не засвидетельствованы. Важно указать, что Басих и Курсих — мужи из царских скифов, и с происходят из того же господствующего в гуннском обществе племени, что и Аттила<sup>16</sup>. Не случайно, что воспоминания об их походе сохранились при дворе Аттисы в Пашингоне. Басих и Курсих не только принадлежат из господствующего племени, но они также принадлежат огромного числа гуннов, их «архонты». Термин архонт указывает на обладание ими высоким рангом в военно-политической иерархии гуннов. Вполне возможно, что перед ними два вождя, правившие совместно в союзе с племенем, известной по более позднему времени.

Попытки отнести их поход в V столетие и тем самым сделать их современниками Аттисы и Боды, либо Руги и его братьев могут создать трудности в хронологии гуннских правителей. Такие попытки, как уже говорилось выше, не подтверждаются свидетельствами армянских

<sup>11</sup> Куватов, Восстание Прокопия... 24.

<sup>12</sup> Относительно названия «царские скифы» Л. А. Емельников имеет в виду не только скифов и сарматов, но и гуннов, являясь «невероятно ясным, что речь идет о царствованиях именитых влиятельных влиятельных племен, из состава которых происходили в какое-то определенное время общеплеменные вожди-цари и которые сами осуществляли боевую дружину царя» Л. А. Емельников, Скифы в армянских степях (Новосибирск, 1977) 114.

<sup>12</sup> Г. Л. Куватов, Восстание Прокопия (365—366) // ВВ XIV (1958) 16.

<sup>13</sup> Куватов, Восстание Прокопия... 16—19.

<sup>14</sup> Там же 20.

<sup>15</sup> Там же 23.

историков V века, которые рисуют сложную картину политического положения Армении и ее отношений с Ираном.

В сообщении Приска указано, что поход Бакока и Курсука произошел задолго (вблиз) до 448 года, когда о нем стало известно Ромулу. Вопреки этому сообщению источника, по мнению Н. В. Пугучевской: «около 448 г. Бакока и Курсука, принадлежавшие к войску Аттана, "выжили из царских сил" и начавшийся многочисленный поход напали на пределы Ирана...»<sup>17</sup>. Нельзя не сказать, что приведенное мнение не подтверждается свидетельствами Елиаса и Лазаря Парбского, именно эти люди положили 440-х гг. в Армению — время зарождения конфликта армянского общества с Сасанидским Ираном. Из приведенной цитаты, однако, следует, что гунны пропали по Армении незадолго до антисасанидского восстания 450 г. и обрушиваются на Иран, хотя об этих событиях у армянских историков нет ни слова! Поход Бакока и Курсука должен быть сопоставлен тесно с фактом гуннской истории, с наступательными действиями гуннов в Европе, в 433—439 гг. против бургунов и в конечном качестве союзников Западной Римской империи и противной им политической во Балканах (441—448), направленной против Восточной Римской империи (вторжения 441—443 гг. и 447 г.).

Уход в 430-е или 440-е гг. с европейской театры военных действий больших масс воячинов далеко на Восток должен был быть замечен римской стороной. Отношение походов в V век давно (430—440 гг.) без учета и такой характеристикой состояния общества гуннов, как голод, что тесно противоречит их господствующему положению в этот период.

Е. А. Томпсон, подробно пересказавший сообщение Приска, оценивает без должного внимания его свидетельство, имеющее хронологическое значение. Прогручивая поход к периоду между 415—420 гг. Томпсон допускает в пользу своей датировки не приводит<sup>18</sup>. (Он упоминает вторжение гуннов во Францию в 422 г.<sup>19</sup>). Впрочем, отношение гуннского вторжения в Мидию к 415—420 гг. не учитывает политическую ситуацию в Армении в эти годы. Именно 415—420 гг. отмечены усилением иранского господства над Арменией, которое непосредственно оказывается под контролем Сасанидской державы. Нездантер I (399—420) после смерти Враншатура в 415 г. в обмен на колоссальных приношение Арташеса подал на армянский престол собственного сына Шапура (415—420). Этот царь-зороастриец на престоле христианской страны правил, опираясь на расквартированные в Армении персидские войска. (Монох Хоренский оспаривал эпизоды, касающиеся роет истребления

ности между армянской знатью и персидским (зороастрийским) окружением Шапура).

Согласно Моноху Хоренскому царствование Шапура в Армении не было омрачено каким-либо зловещим знамен. В 420 г. после смерти Нездантера I он успешно покинул Армению чтобы занять иранский трон.

Приведенные сообщения могут лишь свидетельствовать в пользу мнения о том, что время Бакока и Курсука, зарождение главного враждебного пламени в объединении гуннских племен — это IV век, его вторая половина. Кажется и в самом сообщении Приска различны определенные хронологические указатели. Посол Западно-Римской империи Ромул связывает с именами Бакока и Курсука установление военного союза между гуннами и Западно-Римской империей, с этой целью состоялся их приезд в Рим. Не исключено, что Ромул имеет в виду один из первых договоров, если не самый ранний, гуннов с Западной империей<sup>20</sup>.

Итак, гуннские вожди, начиная свою деятельность с похода в Мидию на ирановских степей, в дальнейшем (Иотров) — т. е. немало времени спустя, достигли границ Западной Римской империи. В своем рассказе Ромул счел возможным упомянуть все остальные, промежуточные события, происходившие на пути Бакока и Курсука в Италию после их ухода из Мидии Византию, эти события были хорошо известны его собеседникам.

Исходя из данных только Приска, позволивших отнести мидийский поход гуннов во времени до гунно-аланской войны (мы всегда знаем ввиду факта голода среди гуннов и отсталое местонахождение их родины), можно прийти к выводу о ведущей роли гуннских вождей по имени Бакока и Курсука в событиях второй половины IV века. Известная отоме благовора Павлосту Бурунду дать их мидийского похода (366 г.) дает основание утверждать, что гуннская традиция сохранила подлинное мнение вождей, под руководством которых гунны двинулись от берегов Волги на запад, разбила алан и голов в достижении римской границы во Дунаю (377 г.)<sup>21</sup>.

4) Озеро. На своем пути к Кавказскому хребту, к Дарьяльскому ущелью, Гунны пересеклись через какое-то озеро (*Идиту тивь тирадиди*

<sup>17</sup> Возможно, договор мог быть заключен в 382 г., вскоре после отправления Феодосием I на запад на Францию (то-то Дунаю) гуннов, сарфов и караванов (Zos. Hist. nova, IV, 34). См.: P. Petit, Histoire générale de l'Empire romain. T. 3. Le Bas-Empire (285—395) (Paris, 1978) 142. T. Hahn, L'empire romain 311. (T. Hahn, Les empereurs d'Asie aux Balkans et le valuer de l'assignation de l'empire romain concernent les Germains N Acta Antiqua (1956) IV, 252.

<sup>18</sup> Как отмечает Е. Ч. Саркисовская имя царя гуннов Баламбер, победившего остготов, принадлежало Нордман из готского племени. Оно является совмещением и исследователей относительно его аутентичности (См. Саркисовская, Ветунительная степь, перевод, комментарий... 328—329).

<sup>19</sup> Пугучевская, Саркисовская источники... 45.

<sup>20</sup> Томпсон, A History of Attila and the Huns... 30—31.

<sup>21</sup> Ibid. 31.



тез). Хотя в греческом языке имеется достаточно слов, означающих обильное движение, источник четко говорит о перекате гунами (кельперской массой) озера — обильность, позволяющее предположить, что оно было довольно обширным чтобы его обойти и достаточно мелководным чтобы его перейти верши на коне.

В рассказе Приска это озеро отождествляется с Мотидой — Азовским морем, но тут же самим Приском делается важная оговорка, что так назвал Ромул. Как отмечает Приск, указание на Мотиду основано от Ромула, а не от его гунахских информаторов, которые в эпоху Аттуса хорошо знали Азовское море с прилегающими к нему землями, однако в своем рассказе не отождествили озеро с Азовским морем. Видимо, это название отошло им неизвестным, т. к. их первоначальные поиски находились далеко от него за пустынной страной, также безымянной.

Вопрос о локализации озера большое внимание уделял Г. С. Дестунне. Он принял версию Ромула, оставил при этом без объяснений отвору селенную Приском. Г. С. Дестунне пишет: «Чтобы весь путь гунов приурочить топографически, поставил себя сперва к устью Днепра, а не Дона, на что мы имеем право, потому что уже в 376 г. возмемшиана гуны с краем, лежащим в западе от Дона. Идете от устья Днепра в Переню: сперва степь: до самого Азовского моря. Потом «длина», которую Ромул принял за Мотидиску»<sup>42</sup>. Здесь мы считаем долгим оговорить, что ученый неизбежно исходил из объема знаний своего времени — первой половины XIX века — о волевомах в регионе между Азовским и Каспийским морями и это в какой-то мере обусловило ошибочное отождествление им неизвестного озера с Азовским морем.

В своем рассуждении Г. С. Дестунне предполагает, что гуны выступили в поход на Мидию с берегов Днепра и наступил в явное противоречие со свидетельством источника о том, что гуны выступили в поход с территории своей родины. (Родину гунов мы никак не можем располагать на берегах Днепра). Из рассказа Приска следует, что в эпоху Аттуса, гуны уже более поступая проанализировать в Восточной Европе (с 432 г. поселившиеся в Паннонии) называли своей родиной далекую страну на востоке.

Г. С. Дестунне обходит вниманием также указание Приска о голоде, постигшем гунов, как факте несовместимом с их господствующим по-

ложением в Причерноморье, начиная с 370 г. Указывая на движение гунов от Днепра к Азовскому морю с целью переправы Г. С. Дестунне, однако, не говорит где они могли бы прожить. Следуя рассуждениям исследователя, можно предположить, что он имел в виду Керченский пролив. Отождествление озера в рассказе Приска с Азовским морем несомненно делает путь гунов от Днепра к Кавказскому хребту необычайно усложненным и трудным: через Перекотский перевал в Крым, затем через Керченский пролив на Таманский полуостров. Остается без ответа неизбежный вопрос, почему гуны, выступив с берегов Днепра, не избрали простой путь, в обход Азовского моря?

В 365—366 гг. гуны двигались в азиатскую степь со своей родины, находившейся на востоке, по всей видимости за Волгой<sup>43</sup>. Этот путь (с востока на юго-запад, в направлении Дарыма) неизбежно пролегал через область современных Сарпинских озер (территория Волгоградской области и Калмыкии). Они расположены длиной почти параллельно Волге с севера на юг общей протяженностью в 180 км<sup>44</sup>.

Сообщение Приска о переправе гунов через озеро соответствует известным особенностям водного режима Сарпинских озер, которые «весной заполняются талой водой и освобождаются друг с другом протоками. Летом почти все пересыхают»<sup>45</sup>. Как пишет А. В. Шинтников, «Водный режим озер всей Сарпинской ложбины подвержен сильно выраженной изменчивости: циклическим усыханием и обводнением»<sup>46</sup>.

Согласно описанию Е. К. Суворова (1909) система Сарпинских озер «непосредственно переходит в широкую лавину Дабел, протянувшуюся в длину верст на 90 при 1 1/2 верстной ширине»<sup>47</sup>. Весной почти на всем своем протяжении она заполняется водой глубиной до 2 футов<sup>48</sup>.

Античным автором этот прикаспийский регион был неизвестен. Е. Ч. Саранинская отмечает, что они имели смутные представления по местам, где расселились гуны до своего вторжения на правобережье Тамань<sup>49</sup>. (По известному замечанию Аючана Марцеллина гуны жили «по ту сторону Меотийских болот у Ладавитого оазиса» (Athen. Mar., XXXI, 21).

<sup>42</sup> Л. В. Гумилев доказывает гунам на окраин и нижней Волге (Гумилев, Хунны. Средняя Азия в древние времена... 243.

<sup>43</sup> А. В. Шинтников, О западных жюнь: рыб в долинах отложениях суши озер // Озера Нижнего Поволжья и Арало-Каспийской низменности. Лаборатория естественных. АН СССР. Труды. Т. XIV (М.—Ленинград, 1961) 242.

<sup>44</sup> Большая Советская Энциклопедия. Т. 22 (М., 1975).

<sup>45</sup> Шинтников, О западных жюнь: рыб... 242.

<sup>46</sup> Е. К. Суворов, Поиски по системе Сарпинских озер // Известия Императорского Русского географического общества. Т. 45. Вып. 7 (1909) 450.

<sup>47</sup> Суворов, Поиски по системе Сарпинских озер... 450.

<sup>48</sup> Саранинская, Вступительная статья, перевод, комментарий... 269.

<sup>49</sup> Именно такой локализации гунов, по мнению Г. С. Дестунне (Дестунне, Сказания Приска Понтийского... 64), требует отождествление озера с Мотидой, ибо в случае движения от берегов Дона на пути гунов не оказалось бы Азовского моря. Г. С. Дестунне (Там же) замечает, что у Приска нет указания на Дон как начальную точку похода «гунов». Однако у Приска нет указания и на Днепр в качестве конечной А. В. Гадзо, отсюда писал в 30 гг. V века также, что гуны назвали Мотиду в юго-восточной Доле (Гадзо, Этническая история Северного Кавказа... 49), однако Приск четко говорит, что гуны переправлялись через озеро, а не мимо него.

Ромул мог принять за Азовское море неизвестное озеро на пути гунов. Ведь он, несомненно, был озадачен в переезде гунами после завоевания ими аланских степей через Керченский пролив в Крым<sup>20</sup>.

Таким образом, в *Миди*, через которое гуны, согласно Приску, пришлось переправиться на своем пути к Дарилу, представляется возможным видеть Сарытское озеро. В этом случае мы имеем древнейшее о них известие<sup>21</sup>.

Рассмотрение данных рассказа Приска подтверждает высказанную нами точку зрения об идентичности событий описанных Приском и Павстом Бусандом. Поход гунов во главе с «архонтами» Баском и Курском из области их старых, заволакива ночений вместе с союзными аланами в Мидию произошел в 366 г., будучи самостоятельной фазой в враждо-армянской войне 363—367 гг. В этой связи представляется возможным уточнить хронологические рамки гуно-аланской войны, начавшейся не в 360 г.<sup>22</sup>, а вскоре после похода 366 г., возможно уже в том же году.

<sup>20</sup> Данное истечение об этом событии подробно разбирает Е. Ч. Сазанский (Вступительная статья, перевод, комментарий... 272—274).

<sup>21</sup> Научное исследование Сарытского озера началось с экспедиции К. М. Бора в 1853—1857 гг. К. М. Бор, побывавший из озер, отметил: «Такие озера, Сарыт является не рекой, а целым озером, которое весной кй времен соединяется друг с другом и тогда через Сарыт, через ее мост впадают в Волгу» (Копейский журнал К. М. Бора 1853—1857 гг. Дополнение к материалам // Научное наследство (Ленинград, 1984) 154). Согласно распространяемой тогда теории Сарытское озеро образовалось вследствие перемещения древнего западного рукава Волги (см.: Николай Павлович. Физико-географическое описание (М.—Ленинград, 1940) 35; Суворов, Походная система Сарытского озера... 452). Параллельно происходило понижение уровня Каспийского моря (Там же). По данным современных исследований наиболее низкий уровень Каспийского моря за последние 2500 лет происходил из II—I вв. до н. эры (см. С. Н. Валуцкий, А. Н. Валуцкая, Р. К. Квет, Изменение режима Каспийского моря и бессточных водоемов в палеовремена (М., 1987) 68).

<sup>22</sup> Сазанский, Вступительная статья, перевод, комментарий... 268, прим. 378; В. Н. Гумилев, Хуны и Алыи в Европе // ВМ (1969) №7. 24.

## SUMMARY

R. Manasyan

### PROSCUS PANITES AND PAVSTOS BUSAND'S RELATIONS ABOUT THE HUNS' EXPEDITION IN MEDIA

The article is dedicated to the interpretation of Proscus Panites' reports about the Huns' intrusion under the leadership of Basach and Kusich in Media over Darial in an indeterminate epoch, long before (pavlos) the time of Artila.

The attribution of this event to the V century (396—448) is not confirmed by the Armenian sources the testimonies of which on the political situation in the Transcaucasian and neighbouring countries (including their relations with the tribes of precaucasian regions) are crucial in the elucidation of this issue.

The author shows the identity of Proscus' data with Pavstos Busand's report (overlooked by E. A. Thompson, F. Altheim and O. Maenchen-Helfen) about the coming of Huns and Alans in aid to the Armenian King Arshak on his war against the Sassanians and their joint intrusion into Atropatene. The date of this event is precisely established as the year of 366.

The analysis of such facts on Proscus' reports as the hunger on Huns' fatherland before their expedition, the Romans; war which forced them to remain neutral, the character of Hun-Alan relations, the chiefs' names Basach and Kusich (inattested among the well-known Hun rulers of the V century), and finally peculiarities of Huns road gives us weighty reasons to suppose the identity of the events mentioned by Proscus and Pavstos Busand.



that one should be very careful when choosing the classic authors for children to read as part of their education, paying special attention to interpreting them in accordance with Christian morality. At the same time, he considered the reading of pagan literature very useful, because it is spiritually uplifting (makes the soul better) and teaches respect for virtue (goodness), e.g., the poetry of Homer and other representatives of external wisdom (id. 45a, oi 45buv), 'good virtues and virility found in history'. This technical categorization is found in the early Armenian sources. Later, in the 13–14th centuries, these terms are present in the programs of the Medieval Armenian Universities such as Gladzor, Tatev and the others.<sup>7</sup>

Armenologists have presented various theories on the interpretation of the term «subtle». Some of them connected it with philosophical works, others thought it meant «difficult, incomprehensible writings». Often «external» and «subtle» works were confused by scholars who regarded these words as synonyms.<sup>8</sup> Some manuscripts present lists of the external and the «subtle» writings. There is even one colophon,<sup>9</sup> which warns that the external works should have a strict order, and must be presented in «a natural, precise arrangement, which is first of all «The Grammar», and then «The Definitions» and «Every evil must be punished», then «Porphyry», after that «The Categories», then «Periarmenian»,<sup>10</sup> then «De Mundo», after that «The Virtues». After presenting this order, the scribe explains that if this order is confused, that means that the archetype from which the manuscript was copied is corrupted or it was improperly copied due to the error of the scribe. This is valuable information illustrating that, first, the order of the external writings and context was very important,<sup>11</sup> and, second, that sometimes this order was confused.

<sup>7</sup> (PO 5), col. 564–569.

<sup>8</sup> С. АРЕВЯТАН, А. МАТЕВОСЯН, Гладзорский университет — центр просветительской Армении (Ереван, 1984). For example there is a colophon, which tells that Grigor of Tatev studied the internal and external writings in the University of Tatev.

<sup>9</sup> For example, АРЕВЯТАН, МАТЕВОСЯН, Гладзорский университет. 39.

<sup>10</sup> MS N1716, 158r. Those seven are external writings.

<sup>11</sup> In this way the translation of Pseudo-Aristotelian treatise *Богъ Егвевинъ* is rendered in all Armenian MSS.

<sup>12</sup> It also proves that there was a special attitude towards the context of MSS, and the systematic arrangement of writings into exact groups (external and internal, «subtle» and «large», «particulars» — 464v, 465r, 466r — the rules of church music, epic) was not random. One can find rich material on the question of the systematic arrangement of the writings in Armenian sources. This question, unfortunately, is relatively unstudied. There is fine research by I. MAHROUD, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text* (E. J. Brill, 1994) 10, 13, 15–16, 21, 23 etc. — which among other interesting topics include also discussions on the systematic arrangement of the writings in Late Antiquity.

Indeed, in some MSS<sup>12</sup> the order differs, and the list presents not only the external works but also the commentaries on them made by the Armenian authors.

The list of «subtle» writings is preserved in MSS in different versions too: the prolegomena, which contains 18 items,<sup>13</sup> the medium one — 13 items,<sup>14</sup> and the short version containing 10 items.<sup>15</sup> From these authors the particular works are selected, e.g.: 1) 8 books of Philo Alexandrinus; 2) 5 books of Diogenes the Areopagite; 3) 7 books of Gregory of Nyssa; 4) 1 book of Severianus; 5) 4 books of Gregory of Nazianzus; 6) 3 books of Basil; 7) 2 books of Evagrius; 8) «Definitions of Philosophy» by David Invictus; 9) «The Solutions» by Proclus Diadochus; 10) «On Grammar» 24 speeches; 11) Hermes — 1 speech; 12) Porphyry's 51 speeches; 13) Aristotle — 5 books; 14) «The Being» by David; 15) «The Christ» by Moses; 16) 3 books of Yohan (John) Mairavanec'k; 17) «Commentaries» on the Old and New Testaments; 18) Homiliary of Armenian patriarchs and laity (Javahurmag).

These lists demonstrate that among the «subtle» writings there are «external» writings as well as works of the church fathers and commentaries on biblical books. Thus, «subtle» is something wider than «external». Though the «external» writings, as mentioned above, had Byzantine origin and the «subtle books» were probably the same, but both of these lists seem to have been composed by the Armenians because they contain excerpts from the works by Armenian authors. In addition, these writings seem to be those, which were «canonically» accepted by Armenian Church.

As to the terms «the internal» and «the wide», they both occur very rarely, both of them were used for determination of the biblical books, so they could be regarded as synonyms.

If it is more or less clear with the meaning of the terms «exoteric», «esoteric» and «wide»,<sup>16</sup> the same could not be said for the «subtle writings». So, what is the difference between the external and subtle works? What exactly does «the subtle» writings mean? Why and how was such an unusual term as subtle used for these writings?

I am inclined to consider the term «subtle» writings<sup>17</sup>, as one of the literary genres or scholarly literature, which combined the writings that provided

<sup>12</sup> E. g. Makhos' Matenadaran, Erevan, MSS. Armenian 462, 218r; 2220, 290r–290v.

<sup>13</sup> E. g. Makhos' Matenadaran, Erevan, MSS. Armenian 582, 39v–40r. The prolegomena version of the list contains also some works of Armenian authors.

<sup>14</sup> Makhos' Matenadaran, Erevan, MS. Armenian 8509, 79r–79v.

<sup>15</sup> Makhos' Matenadaran, Erevan, MSS. Armenian 2961, 72r.

<sup>16</sup> Of course, the use of the word *payk* («wide») for writings is not usual either.

<sup>17</sup> Often it rendered in Russian as «субтилы» — the «subtles», without the word «works», the same is true for «экзотерические» — «the external» (see below).

the philosophical basis of Christianity (patristic, doxographical writings, as well as certain works of Ancient Greek authors or commentaries on them), i.e. the works that ensured the continuation of theology with religion. In an article<sup>19</sup> specifically devoted to this topic, I tried to show that this term was borrowed from the representatives of the first Alexandrian School and, probably, is the rendering of the Greek τὸ κατὰ λεπτὸν.<sup>20</sup>

It is not clear, however, whether this classification existed in other literatures besides the Armenian. Perhaps it existed in Syriac or Coptic literature, because of the close and multilevel ties between the Armenian Church and these Churches.<sup>21</sup> Until the answer to this question is found, this terminus technicus (which conveys more than merely an amorphous literary genre) is preserved only in Armenian sources. It seems that this genre classification was created as a sort of combination of the main philosophical and patristic works, which formed the theoretical basis of Christian doctrine, at least its Armenian version.

As far as I know, the Greek expression τὸ κατὰ λεπτὸν has not been exhaustively studied in the scholarly literature either. At the end of the 19th century and the beginning of the 20th, the term κατὰ λεπτὸν and the antithesis λεπτὸς — παχύς attracted some scholarly attention. Seider, Willamowitz-Möllendorf, Reitzenstein, Pfeiffer, Malchukova and Chistyakova<sup>22</sup> stated that λεπτὸς<sup>23</sup> and παχύς were meaningful technical terms used by the representatives of Alexandrian poetry (Armas of Soli, Callimachus). Some of them thought there was a style called τὸ κατὰ λεπτὸν.<sup>24</sup> More recently

<sup>19</sup> M. SHIRIKIAN, *Subtle and wide writings // Ashkharh 2* (1996) 15–45 (in Armenian).

<sup>20</sup> Of course, this topic is too complicated and broad to address today and it needs more research.

<sup>21</sup> Although some traces are observed in Syriac literature, cf. S. BRACK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London 1984) V, 19–21.

<sup>22</sup> E. SEIDER, *Callimachus* (Leipzig, 1870) 95, U. V. WILLAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* (Berlin, 1904) 178; E. REITZENSTEIN, *Zur Stiltheorie des Kallimachos* (Leipzig, 1931) 23; T. G. MALCHUKOVA, *Литературная критика в античности // Древнегреческая литературная критика* (М., 1975) 327, 333; Н. А. ЧИСТЯКОВА, *Эстетика эллинизма и «толстые» и «тонкие» в канонической поэзии // Язык и стиль в античной и византийской литературе* (Ленинград, 1987) 166–172.

<sup>23</sup> The term λεπτὸς had a pejorative meaning in the time of Aristophanes, then had the opposite significance for the representatives of Alexandrian Poetry, and again reverted to the pejorative meaning of this word with the establishment of Christianity, but at the end of the 5th century it had a positive meaning at least for Armenians, and after that Thomas Aquinas seems to have been the one who started to appreciate the subtlety.

<sup>24</sup> E.g. REITZENSTEIN, *Zur Stiltheorie des Kallimachos* (Leipzig)...

there is new interest in the interpretation of this phrase, as shown by the recently published book by M. A. Seiler<sup>25</sup>.

It should be noted that it is also possible that the meaning of τὸ κατὰ λεπτὸν as a term was not always the same over time because words also have a history. Moreover, it is also possible that the same idea, was expressed by different terms at different times. E.g. it seems that the antithesis λεπτὸς — παχύς later on, have synonyms — εὐαὐδὸς and μακρὸς — to express the same sense, for example:

καὶ Σωκράτης μὲν χαρακτηρὶς εὐαὐδὸς ὁ λεπτὸς καὶ πικρὸς καὶ ὑπερβολικὸς, ὁ δὲ καὶ αἰνὸς ἀνὴρ, εὐαὐδὸς ὁ κατὰ Τιμοκράτους, ὁ κατὰ Ἀριστοφάνους<sup>26</sup>.

As another example of this could be drawn forward from the commentary on the «Categories» of Aristotle by David-Eliaz:

«Ἰαὼε γὰρ Ἀριστοτέλης τὰ λεπτότερα τῶν στοιχείων μακρὸν καλεῖν τὰ δὲ παχύτερα πικρὰ, τὰ τοιαῦτα οὖν πικρὰ καὶ μακρὰ ἐπεὶ τὸ εὐαὐδὸν ἐστὶν χαρακτηρὶς ἀφελουσι, ὡς τὴν πικρότητα ἀνίσταται»<sup>27</sup>.

The term γλαυφός<sup>28</sup>, which has more or less the same meaning as λεπτὸς was used for «subtle» style even beforehand of the term in question, and, in my judgment cannot be a reflection or rendering of the Armenian «leptun».

It is well known that the Fathers of the Church «decisively rejected a philosophy which later was to form the foundation of the most successful and influential Christian philosophy ever devised»<sup>29</sup> which was revived thanks

<sup>25</sup> M. A. SEILER, see POLYBOS POHSEWIS: *Alexandrische Dichtung KATAI LEPTON in stilistischer und hermeneutischer Deutung, Beiträge zur Altertumskunde, Band 102* (Stuttgart—Leipzig, 1997) 263. I learned about this interesting study through an e-mail from my colleague, David Ruzik, where Robert Schenkl's review of this study was presented, and I look forward to see it. Judging from the review, this study demonstrates that «KATAI LEPTON refers to the light, refined, intellectual style...» and that «Callimachus, Theocritus, and Apollonius know and use the code as part of their «common» esthetic group-idiom kata leptos».

<sup>26</sup> Sappho & Rhoe, Scholia ad Hermogenis stases seu artem rhetoricam, Volume 5, page 75.

<sup>27</sup> A. BUISE, *Eliaz in Porphyrii paraphrasin Aristotelis categoriarum commentaria* (Berolini, 1900) 233, 27–28; cf. also the whole passage — 233, 20 — 234, 10.

<sup>28</sup> For example Dionysius of Halicarnassus, cf. also O. VAKANAGIAN, *Greek again on the «Book of the causes of the large and subtle writings» // XIX Congress International des Études Byzantines, Pré-Actes* (Paris, 2001) III. Communications Libres, 55.

<sup>29</sup> D. T. RUSSELL, *Feast of the revised: Aristotle in the Greek Patristic P. 2* VC 43 (1989) 1–34, E.J. Brill, Leiden.

so Thomas Aquinas. The logic was even named *Apurton/long* *amoxeyan*.<sup>20</sup> Therefore, the traces of subtle works or thoughts with their pejorative meaning, could be observed in the early Christian literature. It seems that the examples for it are found in Tertullian's «The Five Books against Marcion», where he accuses the heretics that they «expend a great deal of their subtlety in showing that by world is meant the lord of the worlds».<sup>21</sup> Or in a big passage dedicated to subtlety, he says:

«When, again, he (the apostle) warns them to «beware of subtle words and philosophy», as being «a vain deceit», such as is «after the rudiments of the world» (not understanding thereby the mundane fabric of sky and earth, but worldly learning, and «the tradition of men», *subtle* in their speech and their philosophy), it would be tedious, and the proper subject of a separate work, to show how in this sentence (of the apostle's) all heresies are condemned, on the ground of their consisting of the resources of *subtle* speech and the rules of philosophy. Thanks to this simplicity of truth, so opposed to the *subtlety* and vain deceit of philosophy, we cannot possibly have any relish for such perverse opinions».<sup>22</sup>

In a different place:

«Then, say you, according to this distinction the law did not proceed from the God of Christ, *Subtle* enough! But here is something still more *subtle* for you. For when (the apostle) says, «Not (the righteousness) which is of the law, but that which is through Him», he would not have used the phrase through Him of any other than Him to whom the law belonged».<sup>23</sup> Sozomen in the Ecclesiastical History about Aetius the Syrian tells as follows: «As he was extremely addicted to contention, very bold in his assertions on theological subjects, and prone to have recourse to a *very subtle mode of argumentation*, he was accounted a heretic, even by those who held the same sentiments as himself».<sup>24</sup>

Was the attitude to Greek philosophy the same in the very beginning of the establishment of Christian ideology? It is clear that in order to create its own ideology, early Christianity all over the world needed to be based on achievements of external (esoteric) — antique and Hellenistic — culture. Only with a strong philosophical basis could the Christians defend their theological and dogmatic positions. Consequently, it is comprehensible that the

authors of the early Byzantine literature, while striving to secure the victory of Christian ideology, fundamentally based their writings on antique traditions and used many forms of pagan culture such as school tradition, conception, terminology, etc.

The council of Chalcedon became a kind of cut-off point for the learning and teaching of Greek wisdom. After that a reappraisal of values and the creation of more Orthodox and Papal traditions took place. The Decrees of Pope Gelasius (reeds 492—96), then the letters of Pope Gregory I (the Great, reeds 590—604) and the librarian Anastasius in which many early Byzantine historical works are condemned for contradicting orthodoxy testify to this.

Therefore, one can point out, that before the second half of the 5th century the attitude to Greek wisdom was more «subtle», even that, as it is noted above, the approach to these sources was very critical. Moreover, sometimes they even tried to hide the use of pagan sources.<sup>25</sup> It should be stressed also that under «the Greek wisdom» for the first centuries of our era, one should understand more compilations, handbooks and commentaries. The originals of the Greek authors seem «to have been confined to a fairly restricted circle...».<sup>26</sup> Father A. J. Festugière, for example, used to think that only Origen could be the one who used Aristotle's works in the originals.<sup>27</sup> Contrary to him, David Ratin is not so skeptical.<sup>28</sup>

Chalcedon became a watershed also for the Eastern Churches. Among them was the Armenian Church too, which tried to keep the balance between the complicated political situation and its rights and duties which included the supervision of learning and teaching. To prove their uprightness, the Armenians were brought the testimony of the Greek Fathers, trying to prove that the Nicene Creed is the only true and acceptable creed. But to deal with such dogmatic issues and controversies one needed to have the proper skills in logic, dialectics etc. That is why the Armenians, almost simultaneously with the creation of their own vernacular literature, started to translate the works from Greek and Syriac, which, in their opinion were the proofs of their confessional righteousness. This is one of the reasons why the so-called Armenian Hellenizing School of translation appeared, the preliminary aim of which was the creation of handbooks on sciences of the *trivium* (dialectic, rhetoric and grammar), which were necessary as a step for passing on to the *quadrivium* (arithmetic, geometry, music and astronomy). «No attempt was

<sup>20</sup> E.g. Didymus in an exegesis of Ps. 21:27, while using the Aristotelian syllogistic proofs, see Ratin, Festugière revisited... 25.

<sup>21</sup> H. GÖTTSCHEK, *Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD* (ANRW II 36.2 (1987) 1172).

<sup>22</sup> A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et de l'Évangile* (Paris, 1932) 221—263.

<sup>23</sup> Ratin, Festugière revisited... 5—19.

<sup>24</sup> Brock, *Syriac Perspectives*... 19, 21.

<sup>25</sup> Book V, 5. 439.

<sup>26</sup> Book V, 19 — The Epistle to the Colossians, 471.

<sup>27</sup> Book V, 20 — The Epistle to the Philippians, 473.

<sup>28</sup> Book IV, 12.









contents the term in question, viz. *duhlaych'ap* — «the Children». As is clear from this title, the Armenian translation follows the old tradition, according to which the work of Aphrahat was ascribed to the famous Jacob, Bishop of Nisibis (d. A.D. 338). This confusion was led by the Christian name of Jacob, which Aphrahat assumed after his conversion to Christianity.

As far as I know none of the modern experts of Syriac Studies who has dealt with the term *bar Q'yānā* paid attention to the similarity of it with the above mentioned Armenian terms. It remains so, even after F. Conybeare pointed out the connection of these terms, the next year after the book by Burkitt was published. Without noting his sources F. Conybeare, in the Glossary of Technical Terms his «*Rituale Armenorum*» explains:

«*Oukhiti Mankour* = "children of the covenant", originally the baptized, who formed a kind of aristocracy within the church; later in a general sense "the clergy". I sometimes render the phrase "children of the church". See F. C. Burkitt's *Early Eastern Christianity*, 1904, p. 142 foll.»<sup>41</sup>

It is noteworthy that in the other study which appeared before F. C. Burkitt's research, F. Conybeare interpreted the term in question as «*cleri pueri*», «*cleri iuvenes*», «*cleri pueri*, id est filii ecclesiae».<sup>42</sup>

It was suggested by fr. B. L. Zekiyan more clearly that the expression *enqayeh' duhlaych'ap* — «the Children of the Covenant» has a Judeo-Syriac origin — bney rabbati (e.g. in Ezek. 30.5 «*b' vān' rāb' duhlaych'ap' pūr*) or *bar Q'yānā*.<sup>43</sup> However, in this article fr. Zekiyan treated more the word *enqayeh* — «the Covenant» without paying sufficient attention to «*duhlaych'ap*» — «the Children», which seems to be the main point of the discussion. And still, we do not know who these «Children» are. In any event, the explanations of these two experts are most valuable in the modern scholarly liter-

Առաջնորդի, առաջնորդական կարգի մասին խոսքեր 1824 — The Book, called «Zgon» made by holy Jacob, the blessed patriarch of Nisibis, according to the request of our holy father Gregory the Illuminator on the young «children of Zion»; see also the article by Թ. Տեր-Մկրտչյան, «Բառնա-քառասյակային հայագրություններ» (Երևան, 1971), who explains that «Zgon» is translation of the word «khal'anna» — the Wise Man (p. 413).

<sup>41</sup> CONYBEARE, *Rituale Armenorum*... 535.

<sup>42</sup> B. H. RACKAM, *The Text of the Canons of Ancyra / The Latin Translation of the Armenian Version* by F. C. CONYBEARE // *Studia Biblica et Ecclesiastica*, Vol. III (1891), Conybeare interpreted pp. 129–216 «*cleri iuvenes*» — p. 212, «*cleri pueri*, id est filii ecclesiae» — p. 214, also n. 8.

<sup>43</sup> B. L. ZEKIYAN, *Ellie as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church // Dumbarton Oaks Papers Syriacorum*. East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Washington, 1987) 187–197. Armenian translation of this paper — Հ. Գ. Լ. Ջեզյան, *Եղիշի եղև ողբեր ժամը հայկական եկեղեցու կենդանությանը* (Կաթողիկոսի [Եղև] Եղևի ԻԼ) 1990) 45–49.

ature. There are few brief mentions of this term in some articles.<sup>44</sup> Let us see and try to explain what is meant by the phrases *enqayeh' duhlaych'ap*, «*enqayeh' duhlaych'ap' b'laych'ap*» or «*duhlaych'ap' b'laych'ap*» in Armenian sources. It should be noted that the last phrase is most widespread.

These expressions in their variety attested from the very beginning of Armenian literature, i.e. the fifth century Armenian canonical collection, which included: 1. the Apostolic canons, translated from Syriac; 2. the canons of Nicaea, Ancyra, Caesarea, Neocaesarea, Gangra, Antioch and Laodicea, translated from the Greek and 3. the Armenian canons of Shahapriyan.<sup>45</sup> A comparison of the Armenian collection of canons with the Greek text shows that whenever the terms in question appear in Armenian they are rendered in Greek as «*clerici*» or «*clerici*», and sometimes they are omitted. For example. Arm. Nic.<sup>46</sup> XIX.130.5 *ghay' enqayeh' (in the Covenant)* — Gr. XIX.40.14 *ev' rō' clerici*; Arm. Nic. XVIII.129.12,13 *enqayeh' duhlaych'ap* (the children of the Covenant)<sup>47</sup> — Gr. om.; Nic. XVI.128.5 *ap' bi' enqayeh' bi' bi' (enqayeh' bi' bi' enqayeh' b'laych'ap)*<sup>48</sup> — who are in the rank, and the canon and the covenant of

<sup>44</sup> E.g. this term is mentioned in Ch. Revault, *Initiation chrétienne* (Paris, 1997) 67, and also in Գ. Մկրտչյան, *Բարեպաշտական ժամանակակից, Երևան-Եռն* (Երևան, 1996 (4–5)) 24. Two years ago I gave a short explanation on it in one of my articles. M. E. SHANNAN, *The Formation and Development of the Genre of Commemories in Armenia // Arshak 3* (2000) 49–50 (in Armenian); but during the last year I published two works where all these terms in question are discussed in details: M. E. SHANNAN, *Doctorate dissertation and published thesis* «Commonalities and specific characteristics in early and medieval Armenian and Greek historiographical sources» (Erevan, 2002) [Ի. Ե. Շանանյան, *Հին և միջնադարյան հայագրական և հույնական աղբյուրների ստորահայտությունները ժամանակակից և առաջնորդական գրականության մեջ* (Երևան, 2002)]; M. E. SHANNAN, «The Children of the Covenant» and «the Children of the Church» // *Echmiadzin 8* (2002) [«*duhlaych'ap' bi' bi' enqayeh' b'laych'ap*» // *Եղևի Եղևի ԻԼ* (2002)] 90–110.

<sup>45</sup> *Arshak* 3: 375–382.

<sup>46</sup> Here and below: Nic. — The canons of Nicaea (Fonti, fasc. IX. *Discipline générale antique* (IV–IX s.), par P. P. JOANNES: t.1), Les canons des concils oecuméniques (Rome, 1962) 23–41; V. HANONIAN, op. cit. t. 1 116–131). For more information — *The Armenian Version of the Greek Ecclesiastical Canons* — Frankfurt/Main (Co. with G. Mosadegh and A. Topchyan, forthcoming in 2003).

<sup>47</sup> Here and after I will note the English translation of the canons, which differs from the Greek: «XVIII. (Gr. om.) As to the widowers, they are close to those, who pollute themselves with animals, and the same penitence should be put upon them. And if a priest is caught in this sin, he should abandon priesthood, if one of the children of the Covenant, he should abandon the order, and let the repentance of the bestiality be put upon».

<sup>48</sup> This canon also differs from Greek, and the English translation is: XVI.128.5–13 (cf. Gr. XVIII). «As to those, who are in the order and the clergy of the church, and fall into greed and avarice, and give forth upon interest and take increase, forget-





who are «the Children» and «the Leaders of the Children», features, which are characteristic to them. The second part offer information on the different types of girdles for «the Children», and what are their mysteries and power. The third part deals with the process of the giving of the girdle.

Hence, who are these «Children» mentioned in all aforementioned Armenian sources? Are they connected with those mentioned in Aphrahat's «Demonstrations»? Does it mean that the idea of «the Children of the Covenant» was not peculiar only for Syria? I would guess, yes.

Firstly, the connection with the Jewish tradition seems so visible here, especially when one compares it with the Qumran community. I. Amann emphasizes that in this community the members were called *pa'yān*<sup>16</sup> and it is possible to think that this term has its further development in the New Testament, expressed by the words, which have the meaning of «the Children» (ἱεροί, δούλοι and υἱοί).<sup>17</sup> Moreover, not only the term in question, but it seems there are many other similarities that the so-called «Children» borrowed from the Qumran community. For example the idea of the «Community», of the «Teacher» or «Leader», of «Wise», of «Truth», the attitude to «Knowledge» and «Wisdom»<sup>18</sup> are very resonant to those described by Hovhannes Erznkac'i and discussed above.

Second, the term is attested well enough in the Scripture,<sup>19</sup> and especially in the Letter by Paul to Romans. Rom. 2:20; 8:14, 16, 17, 21; Rom. 9:6-8. Indeed, in Rom. 8:14, 8:16, 8:17 one can find:

14 «For as many as are led by the Spirit of God, they are the sons of God»... 16 «The Spirit itself beareth witness with our spirit, that we are the children of God; 17 And if children, then heirs of God, and joint-heirs with Christ; if so be that we suffer with him, that we may be also glorified together».

The third and the main point is that before Aphrahat these terms were already discussed in Greek or Latin sources. I assume this point crucial because, as we will see below, here we are dealing not only with the above

discussed terms but with the primary topics concerning the beginnings of Christianity.

It was stated earlier that the terms in question do not often occur in Greek or Latin sources, and sometimes are even «hidden» behind the word *κρίστιανός*. Nevertheless, as we saw above, by bringing forward some comparisons, the traces of the «Children» are discernible in some Greek and Latin early Christian sources too. In these writings concerning the actual initiation, (baptism, confirmation, and Communion) there is mention of «children» or «infants». It is said that the actual initiation took place at the Paschal Mass, at which the neophytes assisted for the first time, being now no longer mere catechumens. But until the Sunday after Easter they were considered «infants», receiving further instruction, especially on the sacraments which had lately been conferred upon them. Finally, on Low Sunday when the Introit of the Mass speaks of the «new born babes» (I Pet., ii, 2), they removed their white garments, and were henceforth counted among the regular «faithful».<sup>20</sup>

Let us see what is common among Greek, Latin, Syriac or Armenian sources which deal with the term «Children», and let us proceed, taking the Armenian «Homily» as a basis for comparison. This approach is justified by the fact that the homily is much shorter among the writing that we are going to discuss, and because it contains rich information on the term in question.

1. The main topic seems to be the question of *Spiritual* and *Carnal*. Hovhannes Erznkac'i starts with the introductory paragraph from NT and bringing forward the words of the Apostle Paul about Spirit and flesh<sup>21</sup> goes on to discuss this subject. It resembles a similar discussion about the body and Spirit in Aphrahat's Demonstration VI, where the same Epistle of the Apostle Paul is largely used. So, Hovhannes Erznkac'i in explanation of who are «the children» brings forward the same source as Aphrahat intended to explain who the «covenanters» are.

Indeed, spirituality and simplicity are stressed as primary characteristics of «the Children». The following passage by Tertullian seems to be on the same topic:

«Then, again, *infants* have borne by their blood a testimony to Christ. (Would you say) that it was *children* who shouted «Crucify Him»?

<sup>16</sup> The original meaning of this word is «foolish, unwise». In this connection one can compare the passage by St. Clement of Alexandria (The Instructor [Protreptics], I.5.20.1-3.20.2.) as follows: Εἰ γὰρ ἄφρονες ἦσαν οἱ εἰς τὴν ἐκκλησίαν καταστρέφοντες καλοῦνται, ὅπως αὐτοὶ βαπτισθέντες ἔτι τὸν κρίνον τοῖς εἰς θεὸν καταστρέφοντες ἄφρονες ἀποκαταβάνοντες· εἰ δέ, ὅσοι καὶ πολλοὶ ἐκκαταστρέφοντες, τοῖς ἁγίοις καὶ ἀγαθοῖς ἐπὶ τὸν δαίμονα ἐβόλυνται, γαστρονέμει ἐπὶ ἀστροφίᾳ: — «For if they call as who follow after childhood foolish, are how they utter blasphemy against the Lord, in regarding those as foolish who have taken themselves to God».

<sup>17</sup> H. J. Amann, *Κυριακὸς οὐρανός* (M., 1993) 107–117, especially 115.

<sup>18</sup> Cf. Amann, *Κυριακὸς οὐρανός*... 106–114.

<sup>19</sup> Matt. 5:22, 10:40, 42, 11:25 («Lac. 10:21; I Cor. 1:27; I Cor. 3:1; Coloss. 1, 3–1; Thessal. 1, 2–7; Peter 1, 2–2 etc.

<sup>20</sup> Justin Martyr, *Apol. I* in PG. VI, 328 sqq.; Tertullian, *De Baptismo*, PL. I, 1197 sqq.; St. Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, PG. XXXIII, 369, sqq.; St. Augustine, *De Catech. Rudibus*, PL. XL, 309. Cf. e. g. Cyril of Jerusalem, *Lecture III On Baptism*, *Εὐαγγέλιον*, 3.4.4. For since the children are partakers of flesh and blood, He also Himself likewise partook of the same, that having been made partaker of His presence in the flesh we might be made partakers also of His Divine grace: thus Jesus was baptized, that thereby we again by our participation might receive both salvation and honor.

<sup>21</sup> Rom. 8:5, 8:6.









«[The early Christians] called those who practiced a godly guilelessness, **children**, [as is stated by Papias in the first book of the Lord's Expositions, and by Clement Alexandrian in his *Pandagogia*.]»

The term «Children» is often replaced in the «Homily» by the word adopted. The latter is also one of the considerable terms connected with the designation «Children», because, it is known that those of non-Israelite descent, commonly accepted as gentiles, are **adopted** into the house of Israel through faith in Jesus Christ; they become heirs of the covenant<sup>14</sup> and the seed of Abraham, through enactments of the gospel.<sup>15</sup> The adoption becomes possible by baptism in water and the admission of the Holy Ghost. Besides, applicants for the fullness of salvation are estimated as daughters and sons of Jesus Christ, his children by obedience to the gospel.<sup>16</sup>

Being an heir signifies that those who are chosen convey the gospel to all the nations of the world. It is also one of the main topics conferred in this context: «the children» are heirs and joint-heirs<sup>17</sup>, as is written in the Scriptures<sup>18</sup>. Dealing with the Armenian Collection of the Ecclesiastical canons, it was pointed out that there are places, especially in the «Apostolic canons»

<sup>14</sup> Cf. *Arithēas*, The Acts of the Disputation with the Hierarch Moses, chap. 34: «Thus, too, he sends his testament for us as for his faithful heirs, and like a father he addresses us in these words in his Epistle to the Corinthians...».

<sup>15</sup> Gal. 3:26–29. The concept of adoption is recorded also in Matt. 3:9; Luke 3:8; Rom. 8:15–17; Gal. 4:5–7; Eph. 1:5; Abc. 2:10.

<sup>16</sup> *Mosiah* 5:7–8.

<sup>17</sup> Justin Martyr, Dialogue with Trypho, CXL: «the children fellow-heirs» of Terathan, Scripture Antidote for the Scorpion's Sting, chap. XLII: «And again: «And if children, then heirs, heirs indeed of God, and joint-heirs with Christ, if so be that we suffer with Him, that we may be also glorified together». The same sentence by Cyprian, Testimonies XI, 8: «And again: «We are children of God: but if children, then heirs, heirs indeed of God, but joint-heirs with Christ, if we suffer together, then we may also be glorified together»; cf. also Testimonies III, 16 by Cyprian: «Of this same thing to the Romans: «We are the sons of God: but if sons and heirs of God, we are also joint-heirs with Christ, if we suffer together, that we may also be magnified together»; Clement, The Instructor, I, 43: «... but has conferred manhood on those who are under faith, by calling them sons, in contradistinction from the children that are under the law. «For thou art no more a servant», he says, «but a son; and if a son, then an heir through God». What, then, is lacking to the son after inheritance?»; Cyprian, Testimonies, III, 16: «Of this same thing to the Romans: «We are the sons of God: but if sons and heirs of God, we are also joint-heirs with Christ; if we suffer together, that we may also be magnified together»; cf. also Joannes Chrysostomus, In epistolam ad Romanos, vol. 96, p. 527: Έταυτά γὰρ ἴσιν καὶ ὅτεον ἑσιν, καὶ γὰρ κληρονόμοι γενήσονται (ὅσα γὰρ ἔσονται κληρονόμοι οὐ καὶ οὐκ ἔσονται καὶ υἱοὶ, ὅτι καὶ υἱοὶ καὶ κληρονόμοι. Cf. St. Irenaeus ἀπὸ τοῦ καὶ υἱοὶ καὶ κληρονόμοι καὶ υἱοὶ καὶ κληρονόμοι ἀπὸ τοῦ καὶ υἱοὶ καὶ κληρονόμοι.

<sup>18</sup> Rom. 8:17.

translated from Syriac where «covenant» — «the covenants» was replaced by *amshiqum*<sup>19</sup> and *shohsqum* — «their, inheritors» (in Greek it is always rendered as *κληρονόμοι*). The following words by Cyprian are a good example of the aforesaid:

«Also Paul to the Romans: «I could wish that I myself were accursed from Christ for my brethren and my kindred according to the flesh: who are Israel-ites: whose are the adoption, and the glory, and the covenant, and the appointment of the law, and the service (of God), and the promises; whose are the fathers, of whom, according to the flesh, Christ came, who is God over all, blessed for evermore».<sup>20</sup>

The expression «the Children» or «the Sons» of the Church, found in many other Armenian sources, is absent in Erznkac'i's «Homily»; his main term is «the Children» in the global sense. But it is exciting that this utterance is met in some Greek writings too:

«Their children», it is said, «shall be borne upon their shoulders, and fondled on their knees; as one whom his mother comforteth, so also shall I comfort you». The mother draws the children to herself, and we seek our mother the Church («Ἡ μήτηρ ἀποτρέποντα τὰ παιδιά καὶ ἑαυτὴν ὑποτρέποντα τὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν».)<sup>21</sup>

It is found also in the Lectures by St. Cyril of Jerusalem:

«Far wiser and more pious than thyself were the Apostles, and the bishops of old time, the presidents of the Church who handed down these books. Being therefore a child of the Church, teach thou not upon its statutes».<sup>22</sup>

Among the manifold mentions of «the Children» by Cyprian there are also examples, which explain the connection with the Church, e.g.:

That He is the Bridegroom, having the Church as His bride, from whom children should be spiritually born.<sup>23</sup>... That Christ is the Bridegroom.

<sup>19</sup> It is noteworthy that even nowadays the schools for Armenian clerics called *amshiqumshiqum* (*amshiqum* — «the School of heirs»).

<sup>20</sup> Cyprian, Testimonies, II, 6.

<sup>21</sup> St. Clement of Alexandria, The Instructor, I, 5, 21: cf. also Cyprian, Testimonies II. On the Deceit of Virgin, 3. «The glorious fruitfulness of Mother Church».

<sup>22</sup> PG c.133, p.497 — *Εὐ αὖ, νέστε τῆς Ἐκκλησίας* — cf. p.498-1a, *ἐγὼ, φίλος Ἐκκλησίας οὐκ εἰμι*.

<sup>23</sup> Cyprian, Testimonies, II, Heads, 19: cf. St. Augustine, On Baptism, Against the Donatists, I, chap. 15, 23. For it is the Church that gives birth to all, either within her pole, of her own womb; or beyond it, of the seed of her bridegroom, — (either of herself, or of her husband).

having the Church as His bride, from which spiritual children were to be born.<sup>140</sup>

The same passage presented in a slightly changed manner is found in Aphrahat's «Demonstration VI», where it is told that the children of the Most High and all the pure virgins with the Bridegroom shall go into the marriage chamber. More congruous it stressed in other place:

«He (Christ) is the Bridegroom and the Apostles are the «Betroth-  
trous, and we are the Bride, let us prepare our dowry».<sup>141</sup>

Or:

And the Lord Jesus Christ Himself gave His testimony to what we affirm, when He said with His heavenly voice, «Can ye make the chil-  
dren of the bride-chamber fast so long as the bridegroom is with them?»<sup>142</sup>

The expression «the Sons of the Church» testified as well in the «Com-  
mands and Admonitions to Priests and to Sons of the Covenant living in the  
country», so-called rules or commands by Rabhula.<sup>143</sup>

(b) Who is «the Leader of the Children»? Hovhannes Erznkaci<sup>1</sup> explains  
that the one who is worthy to be a «Leader» should have four principal fea-  
tures<sup>144</sup>: (1) knowledge of the Scriptures and commandments of God, be-  
cause knowledge is a light without which people are like the blind, *who,  
according to Christ, cannot lead other blind»*<sup>145</sup>; (2) «The Leader of the Chil-  
dren» should lead a holy life because one can learn more from it than from  
words; (3) He should do good deeds, which are enumerated here; (4) He  
should be humble toward the Church and do everything in accordance with it.

The most interesting juxtaposition found between Aphrahat's Demon-  
strations and this homily is the following: At the end of the homily by Hov-  
hannes Erznkaci there is an attachment of verses referred under the title —  
«Երկին Բոհարն առաջնաշնորհ և թափանի վարդապետի լինել խնայ-  
արարն և յարգութի»<sup>146</sup> յարգութի զարգացնելու Բարդ, որը

<sup>140</sup> Cyrrus, Testimonies, II, 19; cf. also «For it shall be, in that place in which it  
shall be called not my people, they shall be called the sons of the living God». That  
the Church which before had been barren should have more children from among the  
Gentiles than what the synagogue had had before. — Cyrrus, Testimonies, I, 19–20.

<sup>141</sup> S. ABRUZZO, *Virginitas in Aphrahat* (Roma, 1990) 131.

<sup>142</sup> Archelaus, The Act of the Disputation with the Hereticals, chap. 48.  
<sup>143</sup> E.g. N1, N11, N31, N47b etc.; see F. C. BURRIS, *Early Eastern Christianity*  
(1904) 143–148; A. VOONIS, *Syriac and Arabic Documents*, I (Stockholm, 1960)  
(CSO 184; Subs. 14) 26, 39, 44, 48.

<sup>144</sup> These features brought forward here in short.

<sup>145</sup> Mat. 23:14.

<sup>146</sup> Note that as the Armenian translation of Aphrahat, as well this writing are  
called յարգութի — «exhortations».

զոյնից և զարգացնելի և հոգեւոր, աշխարհ զիս և իս եկեղեցի  
և ասաց առ իս զիսկա ռաւաթարս».<sup>147</sup> — «Didactic discourse and exhor-  
tation by Hovhannes Erznkaci's, a skillful doctor, who has the gifts of the  
apostles, on the prayers of the first «Leader of the Children» Jacob, who  
supplanted from carnal to spiritual, blessed him («the Child» — M. E. S.)  
and gave him a girl, and said to him [this] poem». In Aphrahat's Demon-  
stration X we read: «He ye like, O Pastors, to those righteous Pastors of old,  
Jacob fed the sheep of Laban («Հոգեւոր Բարդ իսկաշնորհ յարգութի»<sup>148</sup>),  
and guarded them and totted and was watchful, and so received the rewards».<sup>149</sup>  
It means that Jacob — the younger of the twin sons of Isaac was the first  
«Pastor of the sons» of Laban (grandnephew of Abraham, son of Bethuel,  
father of Leah and Rachel) and it also shows the time when this term and the  
custom started. In both places Jacob is considered as the first «Pastor» or  
«the Leader of the children»<sup>150</sup>. Is this not the exact indication of the connec-  
tion between these two writings?

The topic that «Children» shall have a Shepherd, Pastor, Leader or In-  
structor is precisely the same biblical theme of «Fathers», «Shepherd» dis-  
cussed in other writings too, for example.<sup>151</sup>

«I think that you cannot fail to understand this too, that the word *father*  
there is but a simple term, indeed, and yet one admitting of being un-  
derstood in various ways. For one is called father, as being the parent  
of those children whom he has begotten in a natural way; another is  
called father, as being the guardian of children, whom he has but brought  
up; and some, again, are called fathers in respect of the privileged

<sup>147</sup> Քաղաքաբարդ, Հովհաննէր երգչապետի... 239.

<sup>148</sup> Քրիս, առ իսկ Բարդ... 192.

<sup>149</sup> Aphrahat's Demonstration X, cf. whole chapter X which is referred to under  
the title «Of Pastors».

<sup>150</sup> Cf. below (about Moses) in Aphr. Dem. XI. — «That is a most diligent pastor,  
who delivered over himself on behalf of his sheep. That is an excellent leader, who  
gave himself in behalf of his sheep. And that is a merciful father who cherished his  
children and reared them up» Cf. also a comparison of Jacob with Christ by St. Justin  
Martyr, Dialogue with Trypho, Chap. CXXXIV «The marriage of Jacob are a  
figure of the Church: Jacob served Laban (տո Բարդուհն իս յիս Բարդ) for specul-  
d and many-spotted sheep; and Christ served, even to the slavery of the cross, for  
the various and many-formed races of mankind», or Chap. CXI. «Hence also Jacob,  
as I remarked before, being himself a type of Christ... Դժուր չէր Եսայի, և զբարեւ,  
յուսկ իս յիս անկ յիս Խրիստի».

<sup>151</sup> St. Clement of Alexandria, The Instructor, I:4:11: «Αντις δὲ ποιῶντες ὅτις  
ἀποδόντες ὅτις ἄλλοι ὁδὸν καὶ ἄλλοι, ὅτις δὲ μὴδὲν ὁδὸν καὶ ἄλλοι, ὅτις  
ὁδὸν πρὸς ὁδὸν ὁδὸν καὶ ἄλλοι» — «But without a shepherd, neither can  
sheep nor any other animal live, nor children without a tutor, nor domestics without a  
master».







just as a person may see one and the same robe made up of wool and warp together. For the truth is simply this, that just as we trace the purple in a robe, so, if we may thus express it, we can discern the New Testament in the texture of the Old Testament; for we see the glory of the Lord mirrored in the same». <sup>117</sup>

An apparent contradiction between all new and old: the new covenant, the new «children»<sup>118</sup>, the new minds, the new Blessings was emphasized by other authors too. The best examples are found in «The Instructor» by Clement of Alexandria:

«Of late, then, God was known by the coming of Christ: «For the new minds, which have newly become wise, which have sprung into being according to the new covenant, are infants in the old folly». In contradiction, therefore, to the older people (ἡλικίᾳ ἀνενδοκλήτῳ τοῦ ἀποστόλου λαοῦ), the new people (ὁ λαὸς ὁ καινός) are called young, having learned the new blessings (τὰ νέα ἀντιθέτως δόξα); and we have the exuberance of life's morning prime in this youth which knows no old age, in which we are always growing to maturity in intelligence, are always young, always mild, always new; for these

<sup>117</sup> Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heresiarch Marc, chap. 41; cf. also chap. 12: «It is a thing not without peril, therefore, for any one of you to teach the New Testament along with the law and the prophets, as if they were of one and the same origin; for the knowledge of our Saviour renews the one from day to day, while the other grows old and infirm, and passes almost into utter destruction. And this is a fact manifest to those who are capable of exercising discernment. For just as, when the branches of a tree become aged, or when the trunk ceases to bear fruit any more, they are cut down; and just as, when the members of the body suffer mortification, they are amputated, for the poison of the mortification diffuses itself from these members through the whole body, and unless some remedy be found for the disease by the skill of the physician, the whole body will be vitiated; so, too, if you receive the law without understanding its origin, ye will ruin your souls, and lose your salvation»; chap. 40: «I wish you to know, most pious father, that in these days there has arrived in our parts a certain person named Marc, who gives out that he is to complete the doctrine of the New Testament. And in the statements which he has made there have been some things, indeed, which may harmonize with our faith, but there have been also certain affirmations of his which seem very far removed from what has come down to us by the tradition of our fathers. For he has interpreted some doctrines in a strange fashion, imposing on them certain notions of his own, which have appeared to me to be altogether foreign and opposed to the faith». Ibid. — «Thus, too, on the authority of an apostle, he endeavored to establish the position that the law of Moses is the law of death, and that the law of Jesus, on the contrary, is the law of life».

<sup>118</sup> By the way the expression «new children» (οἱ νέοι) is borne in the title of the Armenian translation also: «Գրքոյ, որ Եղի Տառն արարեալս Աստուծոյ Բարեպաշտ Երանեայ Լուսաբերտի Ամբիոն բարձրի քան յոկարս արարեալս Էմբր Գրգորի Լուսաբերտի, ապա ժամանակ Երանայ ստեղծել».

must necessarily be new, who have become partakers of the new Word (τῷ νέῳ λόγῳ κοινωνῶν τοῦς λόγῳ κοινωνοὺς παραλαμβάνοντες). And that which participates in eternity is wont to be assimilated to the incorruptible: so that to us appertains the designation of the age of childhood, a lifelong spring-time, because the truth that is in us, and our hearts saturated with the truth, cannot be touched by old age; but Wisdom is ever blooming, ever remains consistent and the same, and never changes». <sup>119</sup>

It is evident from these examples that the opposition between the idea of the old and the new focused on the Old and New Testaments. We should remember also that this data given by Latin and Greek authors are significant also for the history of the Bible text because these writers created at the time when the final redaction of the New Testament was not specified yet. Clement of Alexandria, as well others, commented in their writings on passages from the New Testament, exposing the Teaching of Christ in a much more detailed method. Thanks to this approach the testimonies about «Children» and other peculiarities of Early Christianity, which were lost afterwards in the depth of centuries, are preserved.

It should be noted also that almost all examples brought forward are preserved as «instructions». The writing by St. Clement of Alexandria were even called «The Instructor (Paedagogus)». That is why, e.g. the citations concerning the term «Children» brought from the works by Cyprian are found mostly in the third book of Testimonies against the Jews, where in the beginning he informs his son:

«Of your faith and devotion which you manifest to the Lord God, beloved son, you asked me to gather out for you, instruction from the Holy Scriptures some heads bearing upon the religious teaching of our school; seeking for a succinct course of sacred reading, so that your mind, surrendered to God, might not be wearied with long or numerous volumes of books, but, instructed with a summary of heavenly precepts, might have a wholesome and large compendium for nourishing its memory». <sup>120</sup>

<sup>119</sup> Clement of Alexandria. The Instructor, I.5 203-15 204. Cf. also ibidem: «It was not enough to have said colt alone, but He added to it also young, to show the youth of humanity in Christ, and the clemency of simplicity, which shall know no old age. And we who see little ones being such colts, are reared up by our divine culture. But if the new man in Scripture is represented by the ass, this ass is also a colt: «And he bounds», it is said, «the colt to the vine», having bound this simple and childlike people to the word, when He figuratively represents as a vine. For the vine produces wine, as the Word produces blood, and both drink for health to men — wine for the body, blood for the spirit».

<sup>120</sup> Cyprian, Testimonies, III, Preface.

The same could be said about the writings by St. Cyril of Jerusalem, Aphrahat and Hovhannes Erznkats, which, in fact, are catechetical instructions, homilies, didactic discourses, canons, exhortations,<sup>111</sup> lectures or even commands and admonitions.<sup>112</sup> That is why «the Child» can be viewed as a disciple or follower who being a simple one, follows the teaching of Christ and keeps all the precepts of the community. In the beginning of chapter V in «The Instructor» by Clement of Alexandria, clarification from where the «disciples» were replaced by the «children» explained:

«Accordingly, in the Gospel, «the Lord, standing on the shore, says to the disciples» — they happened to be fishing — «and called aloud, Children (παιδια), have ye any meat?» — addressing those that were already in the position of disciples as children (τοὺς ἄλλ' ἐν ἑκείνῳ γινώσκοντες τοῦτο πρός αὐτὸν). «And they brought to Him», it is said, «children (παιδια), that He might put His hands on them and bless them; and when His disciples hindered them, Jesus said, Suffer the children (παιδια), and forbid them not to come to Me. For of such is the kingdom of heaven». What the expression means the Lord Himself shall declare, saying, «Except ye be converted, and become as little children (ὅτι μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδια ταῦτα), ye shall not enter into the kingdom of heaven; «not in that place speaking figuratively of regeneration, but seeing before us, for our imitation, the simplicity that is in children (οὗ τὴν ἀναγινώσκοντες ἐντολήν ἀλλήλων, ἀλλὰ τὴν ἐν ταῖς αὐτῶν ἀπλότητάς εἰς ἐξομολογῶν κοινωτοῦσθαι μενός ἑμῶν)».<sup>113</sup>

Precisely, the term «Child» has its reflections in other sources also. For example, the story of «The Seven Sleepers of Ephesus» — the legend about a man who falls asleep and years after wakes up to find the world changed. In Armenian it is referred to under the title «Եղևթաբի եւ արարիկի եօթ յասուսի»՝ «The Sleep and the Resurrection of the Seven Holy Children of Ephesus». Note that this Armenian

<sup>111</sup> As it was adressed, the title of the homily is «Կարգաւ և խորհուրդ» — «canons and instructions (homilies, lectures)».

<sup>112</sup> Cf. e. g. «Commands and Admonitions...» by Habbib.

<sup>113</sup> Clement of Alexandria, The Instructor, I.5.12, cf. the following passage by St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, chap. XXXV, sect.2: «The fact that there are such men confessing themselves to be Christians, and admitting the crucified Jesus to be both Lord and Christ, yet not teaching His doctrine, but those of the spirits of error, causes us who are disciples of the true and pure doctrine of Jesus Christ (et eius doctrinam) Trypho Xristos? καὶ καθόλου διδοσκοντες πιστεύειν), to be more faithful and steadfast in the hope announced by Him».

<sup>114</sup> Միստապար Վարդ Է (Վարդապետութեայ արքայ, որս լսելի Ի Գծ Տոնացաքի երկրորդ խառնաբանաց Է-Մ. Յակոբեան, Պետերիկ 1810, էջ 206-207:

translation, which coincides more with the Latin by Gregory of Tours<sup>114</sup> than with the Greek version by Symeon Metaphrastes.<sup>115</sup> There is also a «Martyrdom of 40 Children from Sebastia» — «Մարտիրոսութեայ արքայ 40 անոթի (Գաղիկոս) Է-Մ.ԸԼ, որս Է Սեբաստիայ քաղաքից»<sup>116</sup>

Speaking about martyrdoms, it should be noted that there are many early (5th century) Armenian translations which also remain unresearched, in the sense of the context of martyrology. However, these translations seem significant for learning of the early asceticism and martyrdoms because they show an earlier stage of these texts than the one preserved in the redaction by Symeon Metaphrastes.<sup>117</sup>

Before making any conclusions there is another question to examine. It seems that after the fifth century the term «Children» expired in Greek and Latin sources. This may be due to the changed attitude towards this term, viz. to the doctrine behind it. By the way, the controversy about the body and spirit later on could be connected with the problem of two natures, and therefore it is possible to think that it was a reason to remove the conception of «the Children» from the curricula. In fact, the acceptance of spiritual and rejection of carnal could be observed as an instance more in accordance with the theory of one nature in Christ. That could also be a reason why it was preserved in Armenian sources.

Actually, the attitude of rejection of this term is somewhat visible even in the second century (Clement of Alexandria), and then, already in the 3rd century, it is expressed more clearly in the writing by Origen. Therefore, we cannot avoid bringing large citations from these writings as follows:

«With the greatest clearness the blessed Paul has solved for us this question in his First Epistle to the Corinthians, writing thus: «Brethren, be not children in understanding; howbeit in malice be children, but in understanding be men» («ὡς παιδια, μὴ κακίᾳ γίνεσθε τοῖς ᾠρεσίν, ἀλλὰ ἐν κακίᾳ νηπιόχετε, τοῖς δὲ ᾠρεσίν τέλειος γίνεσθε»). And the expression, «When I was a child, I thought as a child, I spoke as a child» («Τὸ δὲ ὅτε ἦν νηπιός, ἐρρόνουν ὡς νηπιός, ἐλάλουν ὡς νηπιός») points out his mode of life according to the law, according to which, thinking childish things, he persecuted, and speaking childish things he blasphemed the Word, not as having yet attained to the simplicity of childhood, but as being in its folly (τὴν κατὰ νήπιον ἀπαιρημένην, καὶ ὅτι οὐκ ὡς ἀπλοῦς ἦν, ἀλλ' ὡς ἐν ἁπ-

<sup>114</sup> Gregory of Tours, *Passio VII Dormientium in the Anli. Befford*, XII, 371.

<sup>115</sup> Metaphrastes P.G., CXXV, 427. Cf. e. g. the names of the Sleepers.

<sup>116</sup> Միստապար Վարդ 1810, էջ 206.

<sup>117</sup> E.g. the comparison of these texts with the ones edited by by Symeon Metaphrastes shows that the latter often omitted many exciting passages, especially ones dealing with esoteric knowledge.

πάντα νήπιος μὲν ἄνθρωπος ἐβόησε, νήπιος δὲ λαλῶν ἐβλάστησεν τὸν λόγον; for the word *νήπιος* has two meanings. "When I became a man", again Paul says, "I put away childish things". It is not incomplete size of stature, nor a definite measure of time, nor additional secret teachings in things that are manly and more perfect, that the apostle, who himself professes to be a preacher of childlikeness, alludes to when he sends it, as it were, into banishment; but he applies the name *«childhood»* to those who are under the law, who are terrified by fear as children are by bugbears; and «men» to us who are obedient to the Word and masters of ourselves, who have believed, and are saved by voluntary choice, and are rationally, not irrationally, frightened by terror. Of this the apostle himself shall testify, calling as he does the Jews heirs according to the first covenant, and us heirs according to promise (τοὺς ἰουδαίους κατὰ τὴν πρώτην διαθήκην κληρονόμους λέγων, κατ' ἐπαγγελίαν δὲ ἡμῶς): "Now I say as long as the heir is a child, he differeth nothing from a servant, though he be lord of all; but is under tutors and governors, till the time appointed by the father. So also we, when we were children, were in bondage under the rudiments of the world (ὄντας καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιος, καὶ ὑπὸ στοιχείᾳ τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι); but when the fulness of the time was come, God sent forth His Son, made of a woman, made under the law, to redeem them that were under the law, that we might receive the adoption of sons" by Him. See how He has admitted those to be children who are under fear and sin (νήπιους τοὺς ἐν φόβῳ καὶ ἀμαρτίᾳ); but has conferred manhood on those who are under faith, by calling them sons, in contradistinction from the children that are under the law (ὅτι ἐν φόβῳ νήπιος). "For thou art no more a servant", he says, "but a son; and if a son, then an heir through God". What, then, is lacking to the son after inheritance? Wherefore the expression, "When I was a child", may be elegantly expounded thus: that is, when I was a Jew (for he was a Hebrew by extraction) I thought as a child, when I followed the law; but after becoming a man, I no longer entertain the sentiments of a child, that is, of the law, but of a man, that is, of Christ, whom alone the Scripture calls man, as we have said before. "I put away childish things". But the childhood which is in Christ is maturity, as compared with the law.<sup>29</sup>

The same place introduced by Archelaus in the following way:

«When one is a child, he thinks as a child, he speaks as a child; but when he becomes a mature man, those things are so be done away which are proper for a child; in other words, when one reaches forth

into those things which are before, he will forget those which are behind. Hence, when our Lord Jesus Christ was engaged in teaching and healing the race of men, so that all pertaining to it might not utterly perish together, and when the minds of all those who were listening to Him were intently occupied with these interests, it made an interruption altogether inopportune when this messenger came in and put Him in mind of His mother and His brethren.<sup>30</sup>

In fact, those double words by the Apostle are interpreted by Clement of Alexandria and Archelaus speaks here against «the Children» for this is his interpretation of the words by the Apostle.

Hence, what conclusions could be drawn from all these testimonies? Indeed, in all above mentioned expressions — «the Children of the Covenants», «the Covenant's Children of the Church», «Children of the Church» — the term «Children» is a main and common component in all these writings. Therefore, to understand what each of these utterances means, first it is necessary to specify this term. For that I am going to use common characteristics testified in all aforesaid sources, including the «Homily» by Hovhannes Erznkats'i.

One can object, that the above examined «Homily» is from the 13th century, so the information of this source could not be considered on the same level with the early writings. But nothing could be drawn against the intention to compare any information on the same topic. Especially if we remember that not much data on it was preserved after the 5—6th centuries. Even though there are some traces in various sources, there is no special one dedicated to the term in question as we have in the case of this «Homily».<sup>31</sup> Therefore, I consider it a significant source for the better understanding of all the aforesaid expressions, including B'nai Q'y'hrim.

Firstly, the term «Children» seems to be a certain indication for the distinct rank of people — Christians, as lay persons as well as clerics «who practiced a godly goallessness»<sup>32</sup>. It is possible to give approximate definition

<sup>29</sup> Archelaus. The Acts of the Disputation with the Heterarch Mares, chap. 48; cf. also, ibid.: «Or, to take another instance, would it be right for the child who has been nourished on milk at first, after he has grown to be capable of receiving stronger meats, then ingenuously to spare the breasts of his nurse, and conceive a horror of them? Nay, rather he should honour and cherish them, and confess himself a debtor to their good services. Then, too, the children who had chanced to gather about the place began and on the example of pelting Mares and driving him off, and the rest of the crowd followed them, and moved excitedly about, with the intention of compelling Mares to take to flight».

<sup>30</sup> It should be taken also into account that Armenian authors being traditional always tried to keep their primary attitudes, especially in questions concerning faith. So, to find in the 13th or 14th centuries the ideas expressed in the very beginnings of Christianity, is not unusual for Armenian sources.

<sup>31</sup> Fragments of Papias from the Exposition of the Oracles of the Lord

<sup>32</sup> Clement of Alexandria. The Instructor, I, 6.33-L6.34.



of them taking into account the data given in the above examined sources. «The Children» are those who signed a new covenant, testament with God, who «are not in the flesh, but in the Spirit (i.e. that they use to live in accordance with the Spirit), and the Spirit of God dwells in them. They are spiritually pure and, preferably pure in body also. Therefore, they should try not to marry but if this is not possible, they should do it openly (no fornication and wickedness). They have special attitude toward knowledge, especially Scripture. They are simple and diligent, they should be nourished by milk, they shall gird their loins, they are like a root in thirsty ground<sup>29</sup>, they are equal to the angels of God, and like servants whom their Lord shall find washings. They are peacemakers<sup>30</sup> and they should choose the way that is narrow and strait. Meanwhile they are Christ's soldiers, who stay courageous and unconquered in the War with Satan

It seems that the name «Children» is addressed to the young Christians. The term «Children» can be replaced by the word «the Sons» as well by naming them «disciples» or «followers». Hence, they shall have a «Father», «Shepherd», «Pastor», «Leader» or «Instructor».

To these figures the information about «Children» from Erznkac'i's «Homily» can be adjoined. It is neatly distinguished in this «Homily» that according to the girdles which «the Children» receive from the fathers they are divided into 5 groups: (1) Christians, (2) clerics, (3) ascetics, (4) the Soldiers of the Christ (martial)<sup>31</sup>, (5) pilgrims. They live in communions according to the special precepts.

One can redraw the following scheme of the nucleus of the term «Children» going back to its origin: «the Children» — «*enabnq'ap*» by Hovhannes Erznkac'i are the same as *bar Q'yilma* by Aphrahat (probably with some local peculiarities), and both of them are connected with «the Children» of the aforementioned Latin and Greek sources taken from the New Testament of that time, who in their turn are associated with the idea of the «Child» from Qumran community, and that «*pe'ym*» originated from the Old Testament.

What then is meant by «the Children of the Covenant», «the Children of the Church» or «the Covenant's Children of the Church»? To answer this question we shall rely mainly on Armenian and Syriac material. Hence, by the term «*enabnq'ap*» — «Covenant» in Armenian, as in the early Christian world defined the believers, Christians of the community.<sup>32</sup> As is precisely pointed

<sup>29</sup> Cf. Murray, Symbols of Church and Kingdom... 198–199: «The desert is the Geniiles, who formerly were made like and deserts».

<sup>30</sup> Cyprian, Testimonies III, 2.

<sup>31</sup> This group remains unclear for me.

<sup>32</sup> Zekiyan, op. cit., p. 48. The Armenian word «*enabnq'ap*», which in Syriac has various meanings points that B'nai Q'yilma cannot be rendered as «members of the Order» as suggests M-J. Pons (Aphrahat le sage persan. *Les exposés*: introduction

out by R. Murray, under the word «Covenant» one should understand «the church within Church».<sup>33</sup> I will add: «the church within Church», which includes all ranks of the given Christian community, clerics as well lay people. Consequently, «the Children of the Covenant», «the Children of the Church» or «the Covenant's Children of the Church» were one of those ranks.

All clerics of that community were called the covenants but not all of them, as in the previous case, were «the Children». Consequently, the term «covenants» reflected in Armenian sources as «*enabnq'ap*» or «*enabnq'ap*» has wider meaning than the phrases in question.<sup>34</sup>

The «Children» described by Hovhannes Erznkac'i seem to combine two ranks: «the Children of the Covenant» and «the Children of the Church». According to the division given by him, it is conceivable to conclude that «the Children of the Covenant» covers all groups besides group 2 — clerics. Hence, one can suppose that among the «Children of the Covenant» — B'nai Q'yilma — «*enabnq'ap*» were simple Christians, ascetics, the Soldiers of the Christ (martial),<sup>35</sup> pilgrims those who have all fore revealed characteristics and live in the given community. This conjecture is based on the common peculiarities ascribed by Aphrahat and Hovhannes Erznkac'i, but of course it is only hypothesis. At least it is for sure that the third group — «ascetics», or «single», or «solitaries» is the same as B'nai Q'yilma.<sup>36</sup> One can definitely agree with Burkitt who speaking about «the Children of the Covenant» notes:

«The old-fashioned B'nai Q'yilma still continued, but they now became a sort of monastic order in the community, instead of the community itself. Living as they did among ordinary human beings, and not like the Hermits in the desert or the Coenobites in a separate society, it became the duty of bishops like Rabbula to devise rules for the regulation of their course of life».<sup>37</sup>

These words apply well enough to the «Children» described by Hovhannes Erznkac'i, especially his specification that it «became a sort of monastic order». That it was a community, as is noted above, is clearly enough indicated by Hovhannes Erznkac'i.

de syriaque, introduction et notes. Vol. I (Paris, 1988) 98–99) even that «Children of the Covenant» used to live in some sort of «l'Ordre».

<sup>33</sup> Murray, Symbols of Church and Kingdom... 13–14.

<sup>34</sup> So *bar Q'yilma* cannot be synonym for the term «covenants», as it pointed out by G. Nodding; see Nodding, The Covenants... 203.

<sup>35</sup> This group remains unclear for me.

<sup>36</sup> So, Armenian material clarifies that there is a connection between B'nai Q'yilma and «ascetic», «single» or «monks» but it is much wider than the majority of experts are incline to accept.

<sup>37</sup> Burkitt, Early Eastern Christianity... 130. In the meantime it is impossible to agree with Burkitt and limit this rank only to the Baptized.

When the term «Children» is used with the word «Church», it underscores a special rank of clergy, who have certain peculiarities. «The Children or Sons of the Church» — *ստեղծված եկեղեցւոյն* or «the Covenant's Children of the Church» — *ստեղծված եկեղեցւոյն եկեղեցւոյն* seem to have the same meaning.

Indeed, «the Children of the Covenant» and «the Children of the Church» or «the Covenant's Children of the Church» differ from each other because the latter two terms seem to be used only for clerics, while the first one could include lay persons — any Christian who lives according to the precepts given to the «Child». This differentiation is apparent, for example, from the title «Commands and Admonitions to Priests and to Sons of the Covenant living in the country» by Rabbula, where Priests and Sons are distinguished from each other and «the Covenant living in the country» is indicated.<sup>101</sup>

In any case, these terms have a complicated history and have changed over time.<sup>102</sup> On Armenian ground, as well in Syriac this expression took on some new forms, with its own peculiarities<sup>103</sup> and changed more or less but the basis and many attitudes seem very similar to the original ones. In the meantime there are so many common features, which should have come from a common source (for example in the rules by Rabbula and Hovhannes Erznkats'i). Meanwhile the topics which are present only in Armenian seem to reflect an old substratum from some old sources the traces of which we have at hand from other sources (e.g. the topic of girdles and especially on the third ascetic (hermitic) girdle, which Elijah and John the Baptist had).<sup>104</sup>

It is noteworthy also that a conclusion in Armenian is rendered by the word *խաչապ*,<sup>105</sup> the initial meaning of which — «an infant» — is identical to the term in question.

I am sure that there are more juxtapositions between the aforementioned works, which will become clearer when a student of Syriac studies (of course who also knows Armenian and the Classics) investigates the subject. But the topic is beyond this article, and I plan to continue this research.

<sup>101</sup> Cf. also the separation of the «sons of the Church» and the «Sons and Daughters of the Covenant» in Rabbula's precepts, cf. also above brought examples from the Collection of Armenian Ecclesiastical canons.

<sup>102</sup> It is pointed out by Barkin too: that «the theory of the Christian life changed», therefore the term also achieved wider meaning (p. 129).

<sup>103</sup> E.g. there is no differentiation for Sons and Daughters in Anna, but this is a separate question to examine.

<sup>104</sup> That this information cannot have been invented by Armenians because as we saw above, the biblical topic of a *leather girdle* and a *vestment made of camel's hair*, John the Baptist, as testified by St. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, chap. LXXXVII.

<sup>105</sup> Ср. *Մկրտիչի, Հայկերի Երանանքի Քառասուն (Երեսն 1973) —* Agriani, Vol. II. 354 derives this word from Syriac — «*ܡܚܝܬܐ*».

Hence, the «subtle» writings, being an application of philosophy to issues of theology should not be discussed in an explicit way and were intended for narrow circles, in Armenian sources called *ստեղծված եկեղեցւոյն* — «the Children of the Church».

The above are curious facts and hypotheses. They apparently belong to the context of the Greco-Roman world where Armenia played a significant role. Our knowledge about many questions concerning Early Christianity and its institutions is not sufficient for in addition to different obstacles, only a small amount of this literature has survived. Therefore the investigation of these terms can spread a light on miscellaneous questions related to the beginnings of Christianity, as well to the whole complex of problems encompassed by this topic.

## РЕЗЮМЕ

М. Э. Шривани

### СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ТЕХНИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ В АРМЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Статья посвящена некоторым техническим терминам, сохранившимся в армянских источниках и, очевидно, а свое время являвшимся общими для греко-арийского культурного мира, частью которого была и Армения. Эти термины достаточно отражены в греческих или латинских трудах. Возможно, что некоторые из этих терминов были заимствованы из сирейских источников. Если найти уозможности и предположить примерами, то армянский материал предоставляет ценные сведения о заимствованных традициях раннего христианства.

В данной статье рассматриваются две группы терминов: первая — «*отцы и широко писанные*» — *ստեղծված եկեղեցւոյն արհաւիր*, вторая — «*дети Церкви*», «*дети Завета*» или *Пастава*, «*дети Завета и Церкви*» — *ստեղծված եկեղեցւոյն, ստեղծված եկեղեցւոյն եկեղեցւոյն*.

Необычные для характеристики и классификации термины «*отцы и широко писанные*», «*дети Церкви*», «*дети Завета*» и «*дети Завета и Церкви*» предлагается считать заимствованными и восходящими к первой Александрийской школе, а именно к Аргуту из Сед и Калпикосу.

<sup>1</sup> «Обет», «обожение», «внук», «исполнение», «братство», «общество».

В армянских источниках, особенно в церковных книгах, апофони́х и во вступлении к тому или тому произведению, часто встречается указание, что эти работы предназначены для *«Եկեղեցւոր Գործընթաց»* — «детей Церкви». То что, казалось бы совершенно общепринятым слово *«Եկեղեցւոր»* — «детей» употреблено здесь в переносном смысле, не вызывает сомнений.

Эти выражения не удостоились отдельного внимания и на сегодня известны лишь паре упоминаний, сделанных вскользь при изучении другой тематики. Между тем довольно такие сложные и многозначные рассматриваемые термины, представляются нам тесно связанными с сирийским выражением *bar Q'udai*, вот уже в течение века привлекающего к себе внимание сириологов. Предлагаемые в различных статьях объяснения значения этого выражения не однозначны, ибо ничего и разумительного ответа на вопрос кто же были «сыновья и дочери Завета» до сих пор нет. Указанный сирийский термин заимствован из произведения Афрата, переведенного в пятую веке на армянский язык.

Не претендуя дать вышеуказанный ответ, считаем однако, что как армянский перевод Афрата, так и многочисленные указания и даже разъяснения, наличествующие в армянских источниках могут во многом способствовать этому.

## Сообщения и заметки

# HOMILY ON THE CROSS (CPG 8084): AN UNEDITED TREATISE BY JOHN OF DAMASCUS?\*

*Clavis Patrum Graecorum* mentions under the number 8084 an unedited homily of John of Damascus on the Cross (*Homilia de cruce*, BHG 424d). The incipit of this homily is identical with that of the chapter on the Cross and Faith (book IV, chapter 11) from the *Expositio fidei* by John of Damascus.<sup>1</sup> The homily is extant in three manuscripts of late date:

1. Paris, Bibl. nat. suppl. grec. 143, fols. 201v–204v; 16th C., paper, copied by Constantine Paleokappa [P].<sup>2</sup>
2. Ms. Athos, Laura 6 187, fols. 39v–41v; 17th C., paper [R].<sup>3</sup>
3. Cambridge, Trinity College O. 1. 36 5956–5961 fols. 31v–33r; 17th C., paper, copied by Patrick Young [Y].<sup>4</sup>

The analysis of the variant readings of three manuscripts, when compared with the critical apparatus of the edition of Bonifatius Kotter, showed the following results:<sup>5</sup>

\* I would like to express my gratitude to Prof. Peter Van Doorn, Instituut voor Voorgeschiedte en Byzantinistiek Studies, KULeuven, Prof. Irvin Percec, Central-European University, Budapest, and to the Librarian of the Trinity College Library David McKitterick and Sub-Librarian Mrs. Alison Spradon for their kind assistance in obtaining the photocopies of the manuscripts. My greatest thanks are to Dr. Basil Moutonakis, Instituut voor Voorgeschiedte en Byzantinistiek Studies, KULeuven, for his help in composing the apparatus criticus for this article.

<sup>1</sup> Πᾶσι ἐννομοῖς, ἐν ᾧ ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ. The chapter is critically edited in: *Expositio fidei* / Die Schriften des Johannes von Damaskos 2 / Ed. B. Kotter (Oberlin—New York, 1973) (PTS 12) 186–490 (hereafter Kotter).

<sup>2</sup> See H. Omont, *Inventory Sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque nationale et des autres Bibliothèques de Paris et des Départements* (Paris, 1896) 222–223. In this catalogue the Homily is identified as a chapter on the Cross and Faith from the *Expositio fidei* but is mistakenly indicated as chapter 15.

<sup>3</sup> See S. Ευσταθίου, *Συμπερίληψις Ἀγαπητοῦ καὶ ἀποστόλου Βασίλειου καὶ Ἀνδρέου (Μεγαλὴ Ἀγαλλίασις)* (Paris, 1930) 71; and M. S. Sevastos, S. Ευσταθίου, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos* / *Harvard Theological Studies* 12 (1925) 161, No. 1049.

<sup>4</sup> See M. R. James, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge: A Descriptive Catalogue* (Cambridge, 1902) Vol. 3, 42.

<sup>5</sup> Line numbers are indicated according to the critical edition of Bonifatius Kotter.

Readings, common for PRT and some of the manuscripts used in the critical edition of the *Expositio fidei*:<sup>6</sup>

6 ἱερωνύμου] ἱερωνύμου PRT KLMN 32 αὐρία] θεοῦ p. 100. PRT  
CEHM (suppl.) 41 ἀποδοτικότητα] ἀποδοτικότητα PRT EKL MN  
51 οὐρανός] αὐτ. ex PRT BEGKLMN 75 ἐκ] ἐκ τοῦ PRT DGH

Readings, common for PT and some of the manuscripts used in the critical edition of the *Expositio fidei*:<sup>7</sup>

14 συνίσταται] συνίσταται PT DH 21 Χριστοῦ] τοῦ p. 100. PT B 27  
ἡσυχασμῶν] ἡσυχασμῶν PT EL MN 43 φωνή] ἡ φωνή φωνῶν  
PT KL 53 σωτηρίας] σωτηρίας PT BCH 67 γὰρ] οὐ. PT BCGH 69  
τοῦ Χριστοῦ] τοῦ σωτῆρος PT HL 75 παρὰ τοῦ] τῷ p. 100. PT G  
78 διαγράφει] διαγράφει PT EKL MN 88 τούτου] τοῦ p. 100. PT BEG

Readings, peculiar for PT:

30 ἀντὶ] οὐ. 36 κηρύττει] τὸν p. 100. 47 ἀπελθὼν] τὸν p. 100. 61  
ἡμῶν] αὐτ. καὶ ζωοποιεῖ 81 τὸ παρὸν] παρὸν 82 Ἀδριανῶν] Ἀδριανῶν  
P: Ἀδριανῶν T 83 χρηματίζουσα] χρηματίζει

Readings, peculiar for R:

8 ὁμοῦ] ὅ. 22 θαυμαστότερος] θαυμαστότερος 24 ὁμοῦ] ἡ p. 100.  
29 ἐκ σωτῆρος] ἐκ πᾶσιν 31 ὅσα] ἐκ Χριστοῦ] καὶ ὅσα πᾶσι ἐκ  
Χριστοῦ 33/34 περιβαλεῖ] περιβάλλει 40 ὅ] ὅτι 43 ὡς φωνή] ἡ  
φωνή] οὐ. 49 ὡς ἀληθινός] οὐ. 50 ἐκ θεοῦ] ἐκ τοῦ θεοῦ  
ἐκ τοῦ θεοῦ 51/52 τὴν λόγον] οὐ καὶ p. 100. 52 ἐκ ἐκδομένης]  
καὶ p. 100. 53 ὁ σωτήριος, ὁ ζωοποιὸς τῶν] ὁ σωτήριος τῶν καὶ  
ζωοποιὸς 54 καὶ τὰ ἑαυτοῦ] οὐ. 58 πνεύματος] αὐτ. καὶ ὁ 64 ἐν τῷ  
οὐρανῷ] οὐ. 69 ἡ] εἰ 70 σημαίνει] αὐτ. τοῦ Χριστοῦ 72 θεῶν] τῶν  
p. 100. 73 ὑπὸ θεοῦ] οὐ. 76/77 προσκεντρώει τὸ ἄρτον] τῆς ῥάβδου]  
οὐ. 78 καὶ τὸ σημαίνει — σημαίνει] οὐ. 79 σωτηρίαν] σωτήριαν  
81 πᾶσι] αὐτ. ῥάβδω 82/83 ῥάβδω — χρηματίζουσα] οὐ. 83  
ῥάβδω] αὐτ. χρηματίζουσα καὶ 83/85 ὡς νεκρωμένη — προσήλωται]  
οὐ. 87/89 Ἡσαίας — Ἀμὲν] οὐ.

Readings peculiar for T only

27 κηρύττει] καθίσταται 44 τῶν] μὲν 80 ἐκδομένης] ἐκδομένης

B Messina Bibl. Univ. gr. 116 [323]

C Grottaferrata Bibl. della Badia II 11 [220]

D Paris Bibl. nat., Suppl. gr. 3 [495]

E Moscow: [Istor. Muzej, Sinod. Bibl. gr. 201 [347]

G Rome Bibl. Apost. Vat., Clus. gr. 18 [644]

H Sinai: Μονὴ τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης gr. 383 [678]

K Munich-Bayer Staatsbibl. gr. 317 [362]

L Rome Bibl. Apost. Vat. gr. 490 [570]

M Oxford. Bodl. Libr., Cromwell. gr. 13 [298]

N London Brit. Mus. Addn. 27862 [279]

None of the manuscripts, selected for the critical edition, seems to be a direct prototype of our P, R, or T.<sup>8</sup> Both manuscripts P and T show a number of common readings and, thus, it is likely that T is a copy of P, whereas R is separate from the two.

Everything by far seemed clear: some later scribe for unknown reason decided to copy the chapter on the Cross and Faith from the *Expositio fidei* by John Damascus as a separate homily. However, there is a peculiar detail in the chapter which may point to a different arrangement. This chapter is the only one from one hundred chapters of the *Expositio fidei* which is finished by an unusual "Ἀμήν," which would certainly fit better the ending of a homily than of a chapter in a compendium of the Orthodox faith. Moreover, due to the fact that both R, and P and T do not seem to be very close to the number of the manuscripts selected for the critical edition, it cannot be excluded that originally the present-day Chapter on the Cross and Faith from the *Expositio fidei* existed as a separate treatise (and then was re-used by John of Damascus who, for example, used many of his polemical treatises for corresponding chapters of the *Expositio fidei*) and our «homily on the Cross» might be a copy of that independent treatise.

<sup>6</sup> For the data on the manuscripts selected for the critical edition, see Korman, XLIX–LVII. I am supplying the number of the manuscripts from Kotter's list in square brackets.

<sup>7</sup> Moreover, I could not see any pattern of dependence between the Mss. from the critical edition which have common readings with our «Homily» (see B. Korman, Die Überlieferung der Pege Grössen des H. Johannes von Damaskos (Einsl. 1959) (Studia Patristica et Byzantina 3).

<sup>8</sup> Korman, 190, line 89.



тивнее затруднения европейских миссионеров, Болотов задается вопросом: «Но, может быть, эти неудачи и протестантов и католиков составляют ручейство за успех православной миссии, которая прямо может открыться на сочувствие абиссин православного?» и дает на это отрицательный ответ: «православная миссия, явившись в Абиссинию, не должна рассчитывать на сочувствие православных как на данное. Большой разницы между акафическим и остеронским, дукнеструющим паттиком простой абиссин может и не быть, а умный соладост к русской церкви, когда увидит, что и мы, как протестанты и католики, признаем во Христе два естества и две воли, приемлем заиконософский собор и томос Льва и смотрим как за еретиков на Диоскора и его сооповей и на монофизитов как на ересь. Ведь только не-богослов может предполагать, что в основном пункту абиссинского учения мы относимся к нему ничто, а не так, как обе западно-европейских вероисповедания». Как мы увидим из амхарского текста, публикуемого ниже, это мнение русского историка церкви, в Эфиопии никогда не бывавшего, но сумевшего основательно познакомиться с характером ее христианства благодаря собственным филологическим и богословским исследованиям, а также дружбе с эфиопским иеродиаконом Гебре Крестоном (в православии Христорогостом), вполне совпадает с мнением эфиопского католика, на собственном опыте знакомого с тамошней обстановкой.

По свидетельству современника, посещение русских на Африканском Роге весьма обеспокоило итальянские колонизационные власти, рассматривавшие их прежде всего как своих возможных соперников в этом регионе. Такую же реакцию у итальянских миссионеров вызвали и резкие приказы тула русских духовных лиц (архимандрита Платона в составе экспедиции Н. И. Андринова, а затем архимандрита Ефрема в составе экспедиции Н. С. Леонтьева в 1834—1835 гг.), которые воспринимались миссионерами как будущая соперничка. Итальянцы не могли знать, что и Платон, и Ефрем не имели ни полномочий, ни поручений от Русской Православной Церкви и находились в Эфиопии по приглашению частных лиц. Руководители обеих экспедиций (Андринов и Леонтьев) при всяком удобном и неудобном случае напускали на себя важность и вмешивали на свои самые высокие связи и особые полномочия, которыми они якобы были облечены. Простые эфиопы сохотко своего иерокононого календаря с русскими принимали за приказ единоверия, да и сами Платон и Ефрем, люди в богословском отношении малообразованные, вполне разделяли это заблуждение. Разумеется, при более тесном религиозном общении оно неизбежно должно было рассеяться, и именно об этом писал как В. В. Болотов в России, так и автор публикуемого амхарского текста. Его memorandum должен был, по-видимому, устано-

<sup>7</sup> Болотов, Несколько страниц из церковной истории Эфиопии..., 462—463

вить тем католикам, которые начали опасаться успехов возможной православной пропаганды.

Нашей православной пропаганды, впрочем, не последовало. В этом отношении Русская Православная Церковь проявила мудрую осторожность, возможно, под влиянием того же В. В. Болотова, который писал: «Никто все-таки не должен думать, что для обращения Абиссинии в православие еще не наступило время, и пробует этот шаг не скоро. Естественный путь к этому — длинный и тернистый, но он намечается самым историческим путем. Абиссиния может увести европейскую материальную культуру без перенятия своей веры. Если когда-либо этому народу удастся ознакомиться с европейскими ремеслами, искусствами, техникой — это несомненно возмужает его материальное благосостояние и послужит толчком и к чисто научному подъему. Спрос на знание уже складывается; только эта нужда должна быть богословским безразличия. Попытка прямо подвигнуть на веру и душу этого народа пробуждала в нем опасения и недовольство. Он примет от европейцев доверчиво лишь то, что сам просит. Постепенное возвышение умственного уровня этой страны есть совершенно необходимое условие для ее обращения. Для того, чтобы правильно оценить свою собственную догматику, представители абиссинской науки должны иметь доступ к святоотеческой письменности... И лишь тогда, когда богословская наука в Абиссинии будет стоять высоко; когда с началами исторической и филологической критики ученые абиссинцы будут знакомы настолько, что не станут считать истинною истину святоотеческого свидетельства о двух естествах потому только, что в эфиопских текстах оно не читается, когда историческое чутье их будет в состоянии различить факт, хотя бы для них и неприятный, от тенденциозной выдумки; лишь тогда они будут способны решить, где вселенская правда, на стороне заиконософского собора или на стороне Диоскора; лишь тогда они смогут нести кафедрального общения без каких-либо целей, по свидетельству своей совести. Тогда их обращение, не являясь насильственным, а выходящее из внутреннего их роста будет вполне надежным». Конечно, что такой шаг в Русской Православной Церкви исключил миссионерскую деятельность в Эфиопии как нецелесообразную, и даже предвзвешенную, с таковой со стороны Русской Православной Церкви, действительно, не последовало, несмотря на внимание на этот счет со стороны

#### Текст

(1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10) (11) (12) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25) (26) (27) (28) (29) (30) (31) (32) (33) (34) (35) (36) (37) (38) (39) (40) (41) (42) (43) (44) (45) (46) (47) (48) (49) (50) (51) (52) (53) (54) (55) (56) (57) (58) (59) (60) (61) (62) (63) (64) (65) (66) (67) (68) (69) (70) (71) (72) (73) (74) (75) (76) (77) (78) (79) (80) (81) (82) (83) (84) (85) (86) (87) (88) (89) (90) (91) (92) (93) (94) (95) (96) (97) (98) (99) (100) (101) (102) (103) (104) (105) (106) (107) (108) (109) (110) (111) (112) (113) (114) (115) (116) (117) (118) (119) (120) (121) (122) (123) (124) (125) (126) (127) (128) (129) (130) (131) (132) (133) (134) (135) (136) (137) (138) (139) (140) (141) (142) (143) (144) (145) (146) (147) (148) (149) (150) (151) (152) (153) (154) (155) (156) (157) (158) (159) (160) (161) (162) (163) (164) (165) (166) (167) (168) (169) (170) (171) (172) (173) (174) (175) (176) (177) (178) (179) (180) (181) (182) (183) (184) (185) (186) (187) (188) (189) (190) (191) (192) (193) (194) (195) (196) (197) (198) (199) (200) (201) (202) (203) (204) (205) (206) (207) (208) (209) (210) (211) (212) (213) (214) (215) (216) (217) (218) (219) (220) (221) (222) (223) (224) (225) (226) (227) (228) (229) (230) (231) (232) (233) (234) (235) (236) (237) (238) (239) (240) (241) (242) (243) (244) (245) (246) (247) (248) (249) (250) (251) (252) (253) (254) (255) (256) (257) (258) (259) (260) (261) (262) (263) (264) (265) (266) (267) (268) (269) (270) (271) (272) (273) (274) (275) (276) (277) (278) (279) (280) (281) (282) (283) (284) (285) (286) (287) (288) (289) (290) (291) (292) (293) (294) (295) (296) (297) (298) (299) (300) (301) (302) (303) (304) (305) (306) (307) (308) (309) (310) (311) (312) (313) (314) (315) (316) (317) (318) (319) (320) (321) (322) (323) (324) (325) (326) (327) (328) (329) (330) (331) (332) (333) (334) (335) (336) (337) (338) (339) (340) (341) (342) (343) (344) (345) (346) (347) (348) (349) (350) (351) (352) (353) (354) (355) (356) (357) (358) (359) (360) (361) (362) (363) (364) (365) (366) (367) (368) (369) (370) (371) (372) (373) (374) (375) (376) (377) (378) (379) (380) (381) (382) (383) (384) (385) (386) (387) (388) (389) (390) (391) (392) (393) (394) (395) (396) (397) (398) (399) (400) (401) (402) (403) (404) (405) (406) (407) (408) (409) (410) (411) (412) (413) (414) (415) (416) (417) (418) (419) (420) (421) (422) (423) (424) (425) (426) (427) (428) (429) (430) (431) (432) (433) (434) (435) (436) (437) (438) (439) (440) (441) (442) (443) (444) (445) (446) (447) (448) (449) (450) (451) (452) (453) (454) (455) (456) (457) (458) (459) (460) (461) (462) (463) (464) (465) (466) (467) (468) (469) (470) (471) (472) (473) (474) (475) (476) (477) (478) (479) (480) (481) (482) (483) (484) (485) (486) (487) (488) (489) (490) (491) (492) (493) (494) (495) (496) (497) (498) (499) (500) (501) (502) (503) (504) (505) (506) (507) (508) (509) (510) (511) (512) (513) (514) (515) (516) (517) (518) (519) (520) (521) (522) (523) (524) (525) (526) (527) (528) (529) (530) (531) (532) (533) (534) (535) (536) (537) (538) (539) (540) (541) (542) (543) (544) (545) (546) (547) (548) (549) (550) (551) (552) (553) (554) (555) (556) (557) (558) (559) (560) (561) (562) (563) (564) (565) (566) (567) (568) (569) (570) (571) (572) (573) (574) (575) (576) (577) (578) (579) (580) (581) (582) (583) (584) (585) (586) (587) (588) (589) (590) (591) (592) (593) (594) (595) (596) (597) (598) (599) (600) (601) (602) (603) (604) (605) (606) (607) (608) (609) (610) (611) (612) (613) (614) (615) (616) (617) (618) (619) (620) (621) (622) (623) (624) (625) (626) (627) (628) (629) (630) (631) (632) (633) (634) (635) (636) (637) (638) (639) (640) (641) (642) (643) (644) (645) (646) (647) (648) (649) (650) (651) (652) (653) (654) (655) (656) (657) (658) (659) (660) (661) (662) (663) (664) (665) (666) (667) (668) (669) (670) (671) (672) (673) (674) (675) (676) (677) (678) (679) (680) (681) (682) (683) (684) (685) (686) (687) (688) (689) (690) (691) (692) (693) (694) (695) (696) (697) (698) (699) (700) (701) (702) (703) (704) (705) (706) (707) (708) (709) (710) (711) (712) (713) (714) (715) (716) (717) (718) (719) (720) (721) (722) (723) (724) (725) (726) (727) (728) (729) (730) (731) (732) (733) (734) (735) (736) (737) (738) (739) (740) (741) (742) (743) (744) (745) (746) (747) (748) (749) (750) (751) (752) (753) (754) (755) (756) (757) (758) (759) (760) (761) (762) (763) (764) (765) (766) (767) (768) (769) (770) (771) (772) (773) (774) (775) (776) (777) (778) (779) (780) (781) (782) (783) (784) (785) (786) (787) (788) (789) (790) (791) (792) (793) (794) (795) (796) (797) (798) (799) (800) (801) (802) (803) (804) (805) (806) (807) (808) (809) (810) (811) (812) (813) (814) (815) (816) (817) (818) (819) (820) (821) (822) (823) (824) (825) (826) (827) (828) (829) (830) (831) (832) (833) (834) (835) (836) (837) (838) (839) (840) (841) (842) (843) (844) (845) (846) (847) (848) (849) (850) (851) (852) (853) (854) (855) (856) (857) (858) (859) (860) (861) (862) (863) (864) (865) (866) (867) (868) (869) (870) (871) (872) (873) (874) (875) (876) (877) (878) (879) (880) (881) (882) (883) (884) (885) (886) (887) (888) (889) (890) (891) (892) (893) (894) (895) (896) (897) (898) (899) (900) (901) (902) (903) (904) (905) (906) (907) (908) (909) (910) (911) (912) (913) (914) (915) (916) (917) (918) (919) (920) (921) (922) (923) (924) (925) (926) (927) (928) (929) (930) (931) (932) (933) (934) (935) (936) (937) (938) (939) (940) (941) (942) (943) (944) (945) (946) (947) (948) (949) (950) (951) (952) (953) (954) (955) (956) (957) (958) (959) (960) (961) (962) (963) (964) (965) (966) (967) (968) (969) (970) (971) (972) (973) (974) (975) (976) (977) (978) (979) (980) (981) (982) (983) (984) (985) (986) (987) (988) (989) (990) (991) (992) (993) (994) (995) (996) (997) (998) (999) (1000)

<sup>8</sup> Болотов, Несколько страниц из церковной истории Эфиопии..., 468—469.





ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :

ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :

ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :  
 ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία : ἡ ἐκκλησία :

## Перевод

### Различия в вере между эфиопами и русскими

Полное и окончательное осуждение вероучения об одном естестве (Христе), которому эфиопская религия следует, начиная с пятого века, было провозглашено Халкидонским собором (Восфор), бывшим в сентябре-октябре 451 года.<sup>1</sup> Собравшиеся на этом соборе 520-ю епископами и пятой посланцами папы Римского Льва, отправленными в качестве его представителей, было осуждено учение Епифания и Нестора 22 тысячи<sup>2</sup> общий собор выработал следующее постановление относительно вероучения: «После святых отцов, принадлежит принимать и исповедовать Единого Господа нашего Иисуса Христа во двух естествах: человеческом и Божеском».

На этом соборе был осужден патриарх Александрийский Диоскор, державший догмату, что у Иисуса Христа только одно естество и Оно — Божеское.

<sup>1</sup> Год дается по европейскому (григорианскому) летоисчислению — здесь и далее применены переводы.

<sup>2</sup> Дата дается автором по эфиопскому календарю. 22-й день эфиопского месяца Тасемта соответствует 1 ноября.

Патриарх Александрийский Диоскор был последователем святого Кирилла Поклоняю в то время со стороны царя Востока Феодосия<sup>3</sup> было много епископов преследований (из-за веры), он убедил его устроить собор в Ефесе в 449 году от (Рождества) Христова.<sup>4</sup> Этот собор оправдывал учения Епифания и Нестора<sup>5</sup> и объявлял еретиками и отлученными от единой церкви различающих во Христе два естества и различающих Его на две личности. Он сместил Константинопольского патриарха Флавиана, который, родив в соприкосновении с посланцами папы Римского Льва, сделал это учение (о двух естествах) своим исповеданием.

Смерть царя Феодосия послала ересь [Льва] возстать против учения Епифания и Нестора и собрать все силы христианства, чтобы отвергнуть и осудить решения, принятые на Ефесском соборе под руководством Диоскора. На третьем Халкидонском соборе Диоскору был вынесен следующий приговор: «...за это святой и близкий перенесший страдания святого Римского патриарха Лев через нас и с собою осужденный собор вместе с близким епископом Петром, опорой веры правой, клеветником и осужденным церковью католической, лишает его епископского сана и отлучает от всякого священнического служения».

Затем Диоскор был сослан в Пафлагонию в Пангры и скрывался своей тем в 454 году от (Рождества) Христова.<sup>6</sup> С тех пор Александрийская церковь всегда придерживалась учения Диоскора. Его признали в Эфиопской церкви.

Таковы известия о Халкидонском соборе, вышедшие из сохранившихся признаний католической церкви. Эфиопская же история, не отрицая истинности событий прошлого, то есть что осуждение Диоскора учения было делом папы Римского Льва, утверждает, что папа Лев сам прибыл на Халкидонский собор и, говоря с Диоскору, распалился и, будучи сильным его крепостью телесной, собственноручно обрушил на патриарха Александрийского и сильным ударом кулака выбил ему два зуба.

Много времени прошло после этих событий Халкидонского собора. Начиная с этого собора, эфиопская христианская религия все время оставалась в этом состоянии, не смешиваясь с другими христианскими исповеданиями. Однако сегодня русские христианские священники начинают говорить о единстве эфиопской веры и русской, отчего русские несут могут учить веру, отправляясь в Эфиопию, и поставлять в Эфиопию митрополитов от русской церкви.

<sup>3</sup> Имеется в виду Феодосий II, император Восточной Римской империи (408—450).

<sup>4</sup> Год дается по европейскому (григорианскому) летоисчислению.

<sup>5</sup> Так в тексте. На так исповедании православным соборе, однако, не было и не могло быть речи об оправдании Нестора.

<sup>6</sup> Год дается по европейскому (григорианскому) летоисчислению.

Однако, чтобы сорвать покров хитрости, связанной с делами государства, достаточно указать на основные различия, существующие между двумя церквями. Эти различия целиком основываются на вероисповедных постановлениях и главных вероисповедных положениях. Они присутствуют повсюду и мысленно всех эфиепсов. Выражение они сводятся к трем положениям:

1-е. Русская церковь говорит, что в Иисусе Христе два естества, Божье и человеческое, пребывают нераздельно и несмешано, что эти два естества имеют две воли, но только одну природу, и именуют Бога и человека в единстве одним словом — Божечеловек. Это вероисповедное суждение совершенно то же самое, что было определено и на Халкидонском соборе. Оно противоположно учению Диоскора, принятого эфиопской церковью.

2-е. По русскому месхистосу 18 календария<sup>6</sup> чтутся предания святого Лива, папы Римского. Особенно превозносятся то его деяние (читай русский месхистос), что он написал письмо патриарху Константинопольскому Флавиану, пояснявшее, что в Иисусе Христе — два естества. Это произошло после учения Евтихия, гласившего, что Господь наш Иисус Христос по воплощению имел только одно Божеское естество.

Верить в святость папы Римского Лива, которого сегодня русские чтут как святого, и полагать, что папа Римский Лев сам написал патриарху Диоскору аретиком, — это очень сильный удар по эфиопскому обычаю.

3-е. Русская церковь субботы не почитает, а эфиопская почитает. Такое желание насильственно утверждать почитание субботы было одной из главных причин, вызвавших в XVI веке восстание против португальской католической пропаганды.

Русская церковь может говорить, что она сломала с эфиопской в отношении церковного чина, т.е. в отправлениях литургии, в воинах крещения, во внутреннем устройстве храма, в календаре (начале праздников), в обиходах (священнослужителей) и, наконец, в исполнении псалмов Римскому, являющемуся главой всех католиков. Но всякое заимствование общности и единства веры разрушается при появлении трех вероисповедных положений, о которых говорилось выше. Они являются главными и самыми известными эфиопскими вероисповедными положениями.

Ни государственные выгоды, ни житейские соображения не смогут повлиять веру эфиопских священников и, победив ее, сломать эту

веру их в чуждую веру, не имеющую ничего общего с эфиопскими вероисповедными положениями и только одним естеством в Иисусе Христе. Если эфиопские священники, положившись на тождество русской церкви и эфиопской церкви, доверят руководство в вероисповедных делах русскому миссионеру, они потеряют веру, обретенную ими от патриарха Диоскора. Весьма вероятно, что это не превзойдет стать причиной для возобновления архаичных междоусобиц, которые охватили всю Эфиопию в царствование Аднаф Сагала,<sup>7</sup> когда тот принял веру, прибывшую вместе с португальцами. Для Эфиопии же снова исчезнет мир и спокойствие.

<sup>6</sup> Церковное имя (соборное имя), которым эфиопские церкви называют при посвящении на престол Аднаф Сагала имеет два эфиопских цира: Киндсий (1540—1559) и За-Донгел (1603—1604). Здесь имеется в виду, безусловно, За-Донгел, смененный португальскими миссиями. Подобное о царском и царском вероисповедании За-Донгел, закончившемся его гибелью в междоусобице сражающейся при Бире 28 августа 1604 г., см.: С. Б. Черкасов, Эфиопская феодальная монархия в XVII веке (М., 1990) 40—47.

<sup>7</sup> По русскому (византистскому) календарю календарю память святого Лива чтется 18 февраля (по старому стилю). Автор сохранил 15-4 день месяца, по старобранный февраль заменил на эфиопский месяц кален, который на 7 дней опережает февраль месяц.

## GREEK WORDS IN THE FOUNDRY\* THOUGHTS ON A DICTIONARY OF BYZANTINE GREEK

Although its title<sup>1</sup> confines this Dictionary to the Greek language of Byzantium, (a medieval state on the territory of the modern Greece and Asia Minor), a lexicographical work like this in fact should cover not just the needs of the Byzantologists, but those of many other scholars as well, indeed of all, who work on the problems of the Mediterranean world. The need for the Dictionary of the Byzantine (or medieval) Greek is all the more urgent, because generations of scholars — even those specialising in medieval Greek studies — are still forced to use for their purposes chiefly the dictionaries of the Ancient Greek language. Although many Greek words in the Byzantine written language in general were orthographically similar to these from the Antiquity, their meanings however had undergone significant changes. Furthermore, because of the international contacts of Byzantium, the Greek language of the Medieval period preserved a good number of the foreign words, principally juridical, technical and scientific terms, which are of considerable interest for the historians of science. But because these are scattered among different editions and secondary works, or even not registered, they often remain inaccessible.

Erich Trapp's new Dictionary (hereafter *LBG*) in general fills the gap between the two major Greek Dictionaries by Liddell-Scott-Jones (hereafter *LSJ*) and Lampe (hereafter *L*) on one hand and the existing dictionaries of Modern Greek on the other hand. It aims to list all the words which either are not listed in *LSJ* and *L* or just illustrated there by quotations from ancient authors. Much material has been collected partly from the word-lists in the various printed editions (as Trapp points out) and chiefly from the direct

reading of the Byzantine texts. Special attention has been paid to the words found in sources from the 9th to the 12th cent.; the 13th cent. sources have been almost all examined, and those in the sources from the 14th to the 15th cent. have been taken into account, when the indices exist to these sources. However, it is also pointed out, the Byzantine material which is found in *LSJ*, *L*, and a Dictionary by E. Kriaras is not taken into account.

Among the words to be found in *LBG* besides the pure «Byzantine» political entries there are many which entered the language in the course of the development of the sciences and the trade activities of the Byzantine merchants. Among them there are rare medical, alchemical, botanical terms. Although not all of these words are still identified (e.g. *LBG* p. 156 — gives without any explanation the name of the plant ἀνέριον, cited in Paul. Aug. 1.193.7), the very fact of their being listed with the corresponding usage in a dictionary helps scholars to find the final correct identification.

The *LBG* material is based on strict alphabetic order. Usually an entry contains a key word, a German translation, an indication of the source and some information about where this word (or its variants) is listed or commented upon besides in *LBG*. This economy of means makes the *LBG* look very much like an extended word-index, although it is not like this. But the strict alphabetical order still deprives a scholar of some very important indirect information. Here are just two examples.

1. The variants of one and the same word in the case of the strict alphabetical order do not appear together (e.g. *LBG* p. 52 ἀλατρινός Destillierkolben and *LBG* p. 65 ἀλατρινός destillieren; ἀμπερζόνος *LBG* p. 67 and ἀμπερζόνος *LBG* p. 70 without cross-reference; *LBG* p. 53 ἀλατρινόματις and ἀλατρινόματις are separate). A scholar thus is unable either to establish the orthography or to decide which form was the more common or was treated as colloquial, etc.

2. The Byzantine words listed in *LBG* often differ from the classical words in the prefixes, suffixes and gender terminations. The alphabetical order again does not provide a clear survey of these changes. The economy of means becomes apparent even in places, where it should not exist i.e. in the examples and explanatory contexts. Examples appear in *LBG* rather sporadically, but even then they are usually reduced to few words and are not very helpful. Because of the lack of contexts, the reader is forced to rely exclusively upon the German translation, without being able to check it at once. The translation (like all translations) without the corresponding original text may, however, sometimes be confusing. For example, in medieval Greek the diminutive suffix -ιον could mark not just diminutives, but «small» meanings as well.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A good illustration of this are the Greek synonyms for peach, given by an Arab scholar Abū Rayhān al-Bīrūnī, who in his «Book on Pharmacy» writes: Kinnathra (peach) in the Byzantine Greek [it is called] hījal (αἰῶν), which is actually a quince. — N. S.), al-Ahwāl (ca 9th Cent. author, wrote the «Book about the Byzan-

\* This article written a couple of years ago was not published due to the technical difficulties. In the mean time a second issue of the *LBG* has appeared. Lexikon zur byzantinischen Gräzistik besonders des 9–12. Jahrhunderts. Erstellt von Erich Trapp, unter Mitarbeit von Wolfram Hörandner und Johannes Dautart. Antisl. Steiner-Verlag, Elisabeth Scheffer et al. Faszikel 2. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Denkschriften, 238. Band. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik. Band VI/2 (Wien, 1996) 193–416. However, the additions and corrections made in the present review article are still valid. See also H. Carmo, Capasavos avasavos // 88/58 (R3) 1999 34–103.

<sup>1</sup> Lexikon zur byzantinischen Gräzistik besonders des 9–12. Jahrhunderts. Erstellt von Erich Trapp, unter Mitarbeit von Wolfram Hörandner und Johannes Dautart et al. Faszikel 1 (δ — ἀμπερζόνος). Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Denkschriften, 238. Band. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik. Band VI/1 (Wien, 1994) 192 S.

Thus, when there is no context provided, it is not easy to be sure that *ἀλάρειος* (LBG p. 63) means a «Fackelzieher» (small fox) rather than a «diore». Similarly a full context for the meaning «climbings» (in *die Höhe kletternd: kletternd*) of the word ἀνὰ κλίμακος (LBG p. 26) would be very desirable. These examples could be extended at length. Finally the lack of correspondingly detailed contexts finally does not allow a scholar to trace the syntactical and rhetorical structures of the words used by the different Byzantine authors.

LBG has an attached list of abbreviations very convenient for anyone who is familiar with the material in general. But in some cases these abbreviations should be extended by a comment on the author quoted. Thus the lemma ἀνὰ λαοκράτορας (LBG p. 109) is supplied only with an indication of the periodical, where this word is quoted (JOS 16 (1967) 181.29). Which author used this word remains in the present dictionary unclear.

The comparison of the material compiled in LBG even with the edited sources shows that Trapp and his team have chosen an old principle and «corrected» the original orthography according to general grammatical rules. In such «corrections» much useful information disappears again. For example, it is impossible to establish an important fact — whether a certain word bears dialectal features or not. Two examples will suffice. An infinitive of the verb ἀγυδίσαι (ἀγυδίζω) cited after a Greek document from Sicily (Cuss 628.13)<sup>1</sup> in LBG p. 17 has a circumflex accent although in the edition there is an acute. Cf. the similar «corrections» in Cuss 618.9, where the text has to ἀνταγῆν ἐπὶ χαλκῶν, but LBG p. 123 gives: ἀνταγῆν ἐπὶ χαλκῶν.

The reader of LBG cannot escape impression, that Trapp and his team tended to represent «pure» Byzantine Greek language, possibly restricted to Greek and Latin vocabulary. This restriction thus might suggest that the «foreign» contacts of the Byzantines were very limited, when in fact the opposite is true. Relations with the Slavs, the Magyars and various oriental peoples (Persians, Arabs, Armenians, Syrians, Turks) played a significant role in Byzantine foreign policy and influenced the development of the state. Due to this influence many «foreign» words penetrated into Byzantine Greek. Words of Slavonic origin do not appear in the first fascicle,<sup>2</sup> but there are certain of

enses, which is although presumably lost, but is widely cited by al-Biruni, — N. S.) says that in Byzantine Greek [it is called] *alāq* (ἀλάρειος — cf. a form with a diminutive suffix ἀλάρειος and a classical form ἀλάρειος). (Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica / Ed. with English Translation by AL-HAJR MUHAMMAD SA'ID (Karachi, 1973) 322 no. 34).

<sup>1</sup> Cf. p. 53 ἀλάρειος just a cock.

<sup>2</sup> I *diploma Graeci ad Arabi de Sicilia* / Pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati da S. Cusa, Vol. 1-2 (Palermo, 1868, 1882 (reprint Köln—Wien, 1967)).

<sup>3</sup> Although they actually ought to appear (cf. the bibliography: P. SCHNEIDER, Slavische Lexik bei byzantinischen Autoren, in: Festschr. H. Belser (Köln 1966) 479-490).

the words of Oriental (Arabic and Persian) origin. Although they are sometimes marked as such, these references are too short and often imprecise. The need for a good commentary on such words is however urgent enough, because of the importance of the Oriental element in Byzantine life.<sup>4</sup> There are numerous examples of Oriental words in Byzantine Greek which were in use: unlike the Arabs, the Byzantines did not restrict themselves to the framework of their own language.<sup>5</sup> In some regions (like Sicily in the 12th cent.) Greek, Arabic and Latin were official languages at the same time, and were used to establish the legal rights.

The following will show how important it is to mark out the Oriental (in our case Arabic) transmutations in such a lexicographic work as LBG, and how important it is to check the Byzantine terminology against the existing Arabic. Thus the translation of the Greek *δριπ* (LBG p. 28) (*Arab. Baqranastick* — (Cuss p. 95.3, 110.1) can be supported by the reference to the parallel formula in Arabic document which has *جـ* (Cuss, p. 63.18) — «farm, holding, house»).

Now there follows a list of the words which require correction and addition.

1. LBG p. 1 *ἀλάρειος* is said to originate from the Arabic *al-ahar* which is presumed to be a «diore». It is unclear if *ἀλάρειος* should be connected with this word, because *al-ahar* means actually a costume, similar to *kind*, usually a dress of common people, which was used like a blanket and as a wrapper.<sup>6</sup> It is more likely, that the original Arabic word was *qab* (with the metathesis of the guttural [q] into hamza [ʾ] which gave *al-ahar*) with the Greek suffix *-eios*. Among other meanings this word may also mean a kind of sleeved, close fitting coat, resembling the *qab*, generally reaching the middle of the calf, divided down the front and made to overlap the chest. It is reputed to have been an official dress of the women.<sup>7</sup>

2. LBG p. 13 *ἀγροβασιλικός* (explained as *senne Pfanne* — a certain plant), seems either to be a wild variety of the *καμινωρ* a plant which is called *καμινωρ*. The word *ἀγροβασιλικός* itself seems to be a translation from the Arabic *كزبر* which is in turn a translation from Greek *καμινωρ* *ἄγρον* (Lagocchia communis L., var.).<sup>8</sup> Dioscorides following Hippocrates calls *καμινωρ* as *βασιλικόν* (Diosc. 2. 71.7 — III no. 59 cf. Diosc. Arab. 267.3 —

<sup>4</sup> See e.g. E. A. VARLEA, *Orientalische Elemente in der byzantinischen Heilkunde* / *Medicinae arabicae. Arte e scienza* 7 (1995) 29-40.

<sup>5</sup> About the Arabic attitude to the foreign languages see: B. LOWE, *The Muslim discovery of Europe* (London, 1982) 72-83.

<sup>6</sup> M. M. ARAB, *Social life under the Abbassids* (London, 1979) 44.

<sup>7</sup> ARAB, *Social life*, 41-42 (and the notes 121-124).

<sup>8</sup> Dioscorides *plantarum*, Ein anonymes arabisches Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur *Materia Medica* / *Arabischer Text nach korrigierter deutscher Übersetzung herausgegeben v. A. DIERICH* (Göttingen, 1988) Teil 2. 408-409.



According to some Arab scholars (al-Gawhif) it was either an arabized Greek word<sup>21</sup> or a genuine Arabic word with the meaning of the root 'to hide' (al-Hawriem). Additional bibliography: WKA 1.515f., J. LAMARCA, The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt (NY, 1970) 68–70; S. WULF, Das *Kitāb al-ʿAyn* und die arabischen Lexikographien (Wiesbaden, 1965) 4 (the word came into Arabic via a Syriac intermediary) (cf. also Ryding in *Arabica* 4 (1994) 123–124, ZDMG 30 (1876) 6, 534, 536; ZDMG 50 (1896) 618, ZDMG 51 (1897) 618 — a word from colloquial Arabic).

12. *LBG* p. 61 ἀναρωσός. A proper explanation on the basis of the Qur'an 86-1 (a morning star<sup>22</sup>) should be given, not just «Der sich bei Nacht einstellt».

13. *LBG* p. 61 ἀλτμρία (Alchemie) does not correspond with the given Arabic etymology; al-tamrīn (completed, perfect, entire). Maybe al-samīna «a talisman» is more plausible.

14. *LBG* p. 62 ἀλγίνα is not an «Ochsenauge, Alkanna or Anchusa tinctoria» as explained here, but a somewhat corrupted «double transliterations» of the Greek ἄγκυρα (Anchusa). Some times the Arabic transliteration (اِنْجِيَا) (anjia) appears in the reduced form (اِنْجِيَا) (alhas)<sup>23</sup> where the initial letters alif and nun were transformed into alif and lam (an Arabic article al-) and as result there is a form al-hān (اِنْجِيَا),<sup>24</sup> which has its next step — (ἀλγίνα) (اِنْجِيَا).

15. *LBG* p. 62 ἀλγάρωνος the only possible solution is the somewhat corrupted «double transliteration» from the Greek γράριον (Germanium tuberosum L., Var.) cf. ar-Rāzi vol. 20 no. 217 (القرطريون)<sup>25</sup> or opopanax (πίνακος Χειρῶν) cf. the variants of spelling in Diosc. 2.64.8 — Diosc. ar. 263.11.

16. *LBG* p. 67 ἀμπελῆς and ἀμπελῆκος might be the same word (admiral).

17. *LBG* p. 68 ἀδδ: ἀμπελῆς Coss 50.

18. *LBG* p. 80 ἀνακάρων is not just «eine Heilpflanze». The «Alphabetical Dictionary» explains it as κάριος ἰδιώτης<sup>26</sup> which is the Greek name of the Indian plant baladhar (Sempercarpus anacardium L.) and the Arabic and

Greek Botanical Dictionary<sup>27</sup> gives to the βαλαδάρ (baladhar) the explanation: ἀνακάρων, ἀνακάρων. Yūsuf (Yūsuf?) al-Biklānī (ca. 1100 AD) gives two forms of this name ανακαρῶν and ανακαρῶν (انكاريا).<sup>28</sup> In *LSJ* Supp. 12, used by *LBG* as a reference, gives it as an «upturned twig of the mulberry tree», but not a herbal. The passages quoted from Paul of Aegina and Alexander of Tralles are similar where he deals with medicine, prepared from the ἀνακάρων.

19. *LBG* p. 93 ἀναρωσ is natron (an-nātrūn); cf. VON SIEB, Studien zum alchemischen Schrifttum... 103–105. The Greek βίτρουμ, which explains this word is the same natron, with the phonetical metathesis of n to b and subsequently to w and without an article. Cf. also no. 11.

20. *LBG* p. 95 ἀναρωμασός unfortunately no context is given.

21. *LBG* p. 123 ἀντάρων I am not sure that this word should be translated as «Grenzgang (inner Territorium)». In the original text there is a description of the borders of a real estate and ἀντάρων τῆς χαλῆρας should be something to define a limit. Cusa himself thought that it should be a toponym (see index).

22. *LBG* p. 141 ἀντάρων is the «double transliterations» of the Greek ἀντάρων (Fornicina clearea L.).

23. *LBG* p. 145 ἀντάρωνος This enigmatic word, which is not translated in *LBG* is also the «double transliterations» of the Greek ghost-wood ὀπποπάκων, the opopanax (Opopanax chironium [L.] W.D.J. Koch) cf. the Arabic skeleton of the word (السرطانيون) which could be transcribed as (السدره).<sup>29</sup> Another possibility is the «double transliterations» of the words (kār) (καρίω) «the dried powder» and agarikon (ἀγάρικον) «darcho» (Larix europaea sive decidua L., Larix sibirica L., Pinaceae).

24. *LBG* p. 156 ἀντάρωνος if this is another example of the «double transliterations», then it can only derived from the Greek ἀκορον (Acorus calamus L.) which is transliterated as (afaron) (الفارون) and translated as «عج».

As a bibliographical addition to the *LBG* a useful wordlist should be mentioned: F. TASEMOTO, Zur kulinarischen Qualität byzantinischer Speisefische // Watanabe Kin-ichi Kyoju Tsukan Kinen Tokusyo-go (Studies in the Mediterranean world. Past and Present) (Tokyo, 1988) 155–176.

<sup>21</sup> THOMSON, Texts Grecs inédits... 147.48.

<sup>22</sup> Die Ergänzung des Galen's zur Materia Medica des Dioscorides Arabischer / Text acht kommentierter deutscher Übersetzung hrsg. v. A. DARMAN (Göttingen, 1993) 46, no. 28.

<sup>23</sup> Cf. also THOMSON, Texts Grecs inédits... 159.252. «ἀντάρων» which is cited there as an «Arabic» (?) word was unknown to the editor. She gives a cross reference to the Del. An (quoted in *LBG*).

<sup>24</sup> Dioscorides triamphos... 1.2 and A. SOZAN, Arabisch-Deutsches Wörterbuch der Stoffe aus drei Nummern die in arabischen alchemischen Handschriften vorkommen acht Anhang: Verzeichnis chemischer Geräte (Berlin, 1950) 11.

<sup>21</sup> Gawhif's Alim'arab nach der Leyden's Handschrift / Mit Erläuterungen hrsg. von Ed. SACHS (Leipzig, 1867) 134 8–9.

<sup>22</sup> A bibliography s. in: Корн / Пер. и ком. Н. Ю. Косовичева (M., 1963) 632–631.

<sup>23</sup> Die Dioscorides-Erläuterung des Ibn al-Baitar Ein Beitrag zur arabischen Pflanzensynonymik des Mittelalters / Arabischer Text nebst kommentierter Deutscher Übersetzung herausgegeben von A. DARMAN (Göttingen, 1991) 333.16 — IV no.23.

<sup>24</sup> Cf. W. SCHWABER, Die pflanzliche und tierische Materia Medica im Firdaus al-Hikma des Ali ibn Sahl Rabban al-Tabarī (Diss.) (Bonn, 1969) 92 no. 74.

<sup>25</sup> Dioscorides triamphos... Vol. I 126.4 — Vol. II. IV. no. 23.

<sup>26</sup> Ibid. 470.

<sup>27</sup> THOMSON, Texts Grecs inédits... 134.4.

D. Shapira

## ARAMAEO-JUDAEO-ARMENIACA

The purpose of these notes, of a rather preliminary character, is to call attention to a certain layer of old Semitic loan words in early Classical Armenian, namely, to the stratum which could be seen as reflecting early Jewish-Armenian linguistic contacts, for the Early Armenian Church demonstrated, similarly to the Ethiopian Church, a strong Judaizing tendency. Although it is well known that Classical Armenian contains numerous Aramaic and Hebrew common words,<sup>1</sup> nevertheless, to the best of my knowledge, no attempt was previously made to treat the Hebrew and Aramaic lexica found in the Classical Armenian vocabulary as of possibly Jewish origin. The bottom line, however, is that our evidence, at the present stage of the research, would hardly support such a possibility.

Aramaic had a long history in Armenia and Transcaucasia, as this was not only the international language of merchants, scholars and urban populations, but also a vehicle of the Arsacid administration. The new influx of Aramaic lexica into Armenian followed the christianization of this country which had begun in the late 2nd century and was nearly accomplished in the mid 4th century (cf. below). For more than two hundred years the language of Christian instruction in Armenia remained Aramaic, or Syriac, with some important role played also by Greek, until the Armenian script was invented (cf. below). There are traditions about Jewish settlement in Armenia prior to its evangelization,<sup>2</sup> but here we are concerned only with the linguistic evidence, and in this respect, it is of interest that the word for «Jew», ultimately

of Aramaic origin, entered Armenian through an Iranian dialect closely related to Parthian; one of the characteristic traits of this dialect, identified by some scholars as «Azeri», was the shift of intervocalic *d* > *r*, compare Armenian *haray* < \**ṣr* [ṣr]hāy, Georgian *haris*, Ossetic *hāwag* (ṣhag — «jeveq, jeveřkay»; *uṣragdar* («Jewish stone»), «armen-hanyk, ḥanykayk (boulder)», Thasethic *ar-h*.<sup>3</sup> We may add that the same extinct Iranian dialect was the substratum of Judeo-Tati language of the Eastern Caucasus (compare *jar / juhar*, the name by which the «Mountain Jews» call themselves).<sup>4</sup> All this does not necessarily imply that the first Jews themselves in Armenia were speakers of Iranian — more likely that they first became known through speakers of Iranian.<sup>5</sup>

Armenian Christianity was originally Syriac,<sup>6</sup> but later it was exposed to various Byzantine influences. According to the traditional date, Armenia was christianized in 314 by St. Gregory the Illuminator (Lousawor<sup>7</sup>) the Parthian,<sup>8</sup> and Eastern Georgia, or Kartli, in 337, by St. Nino<sup>9</sup>, whose activities were associated by the traditions, in rather different ways, to those of St. Gregory.<sup>10</sup> The Eastern part of Armenia, so-called Persarmenia, was turned into a Sassanid *marzban*<sup>11</sup> in 428 CE; it was at about that time that

<sup>1</sup> H. HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik. Erster Teil. Armenische Etymologie* (Leipzig, 1897, reprint: Georg Olms, Hildesheim-New York 1972) 308. I use this opportunity to call attention to the name of the city of «er, in Caucasian Khuzant, whose name may mean «Jewtown». It appears in the Arabic text of al-Battar al-Harrani al-Sabi (Al-Battar, 958–929, ed. by Nallia) in the following order: *suḥḥar al-ahwāl* [Dardband], *širā* [ṣrpa ppoṣṣoṣaq of Proterostis] *balad al-Turk*, *balad 'ar* *maḥal al-maḥal* *wa balad al-Turk*.

<sup>2</sup> On the shift *d* > *r*, as in the Azeri language of Karabagh and in some Armenian loan words, cf., e.g., S. B. MAJUROV, *Татарско-армянские слова* (M., 1953) 260.

<sup>3</sup> Armenian *haray* / *ṣr* *har* (HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*, ... 313) < Hebrew *ṣarṣar* (Hebrew *ṣar* < *ṣar*) > Georgian *haray* / *ṣr* > Russian *haray*, shows the same phonetic shift as the word for «Jew».

<sup>4</sup> The best study on the dependence of Armenian Christianity on Syriac Christianity is still E. TH. MAMMANTZ, *Die Armenische Kirche in ihrer Beziehungen zu den syrischen Kirchen* (Leipzig, 1904).

<sup>5</sup> That is to say, just one year after the Milase Edict! There are many problems surrounding this date, but they cannot be dealt with here.

<sup>6</sup> Western Georgia, Lazica, was christianized by King Tate and the Byzantine Emperor Justinian (527–565) only in 523, although at least one city, Pyrgos (Ptygos, Georgian *Pyrgos*, Russian *Pyrgos*), had a bishop as early as in 325.

<sup>7</sup> The literature on the subject is extensive, cf., e.g., P. PETERSEN, *Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques* // *A&L* (1932) 5–38.

<sup>8</sup> On this institution, see A. H. KOSCHENKO, *О термине «марзпан» в Сасанидском Иране* // *ИВ* 27/90 (1931) 49–56. Fr. GREGOIRE, *L'organisation administrative sassanide. Le cas du marzban* // *Armenian Studies in Arabic and Islam* 4 [From *Jahliyya to Islam, Colloquium, Jerusalem, June 1983*] (1985) 1–29.

<sup>1</sup> See J. B. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge 1987) (Harvard Iranian Series, 5) 79.

<sup>2</sup> As Thomson has shown, many of the traditions preserved in Movsis Xorenac'i dealing with ancient Jewish colonies in Armenia, are in fact «idiosyncratic distortions» of Josephus, reshaped to fit the Armenian setting, as the son of Movsis' «Jewish tradition» was to establish an honorable lineage pedigree for his Bagratid patron; cf. R. W. THOMSON, *The Armenian Version of the Georgian Chronicles* // *Journal of the Society for Armenian Studies* 5 (1990–1991) 81–90 (pp. 82–83). On early Jewish contacts with Armenia, see Ю. А. САХАРОВ, *К вопросу об армяно-еврейских торговых связях в IV в.* // *Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика Н. А. Ордена* (M.—Лeningrad, 1966) 128–132; cf. also J. NUSSEN, *Soviet Views of Talmudic Judaism. Five Papers by Yu. A. Solodkikh in English Translation* (Lund, 1973) (Studies in Judaism in Late Antiquity from the First to the Seventh Century. Vol. II. Soviet Views of Talmudic Judaism). In passing, it should be noted that J. NUSSEN, *The Jews in Pagan Armenia* // *Journal of American Oriental Society* (1964) 230–240, was to a great extent based on Xorenac'i's data and is therefore of limited value.

St. Mesrop Mashtoc, under the karthobokos Sahak (Isaac), invented the Armenian (and later, also the Georgian and the Albanian) alphabet(s),<sup>11</sup> and impressive literary activity began. Since then the Armenian language was used for religious and literary purposes<sup>12</sup> for a while not only by Armenians, but also by other Caucasian peoples, first of all, by Georgians<sup>13</sup> and Albanians.<sup>14</sup>

Classical Armenian as reflected in the texts composed after the 5th century preserves several very old oral loans from Akkadian, via Aramaic: *kut'*, «Siegel»; *tanger*, «Kaufmann»;<sup>15</sup> Among other old oral loans from Aramaic are *karm*, «Götzenpriester»; *at'or*, «Sessel, Thron»;<sup>16</sup> *ts'ard* «Ziegenbock»; *zavor*, «Sauertrug»; *mak's*, «Zoll»; *mak*, «Fell».<sup>17</sup> There is an interesting group

<sup>11</sup> The literature on this subject is so vast that even an attempt to refer to it here would be unwise.

<sup>12</sup> On Christianity in Iran, cf., e.g., J. LAMBERT, *Le christianisme dans l'empire perse sous le dynastie Sassanide* (Paris, 1964); M.-L. CHADMOU, *Les perses et la christianisation de l'empire sassanide au 3<sup>e</sup> siècle* // *RAH* 165 (1964) 165–202; J. P. ASSMANN, *Christians in Iran* // *The Cambridge History of Iran* 3.2 / Ed. E. Yarshater (Cambridge, 1983) 924–948; J. R. RUSSELL, *Christianity*, I. N. *Encyclopaedia Iranica* V (1992) 523–528.

<sup>13</sup> With only traces of Armenian borrowings to be found now in the most ancient Georgian text.

<sup>14</sup> In fact, all extant Christian literature from Caucasian Albania is in Armenian. There are remnants of the Albanian alphabet and some inscriptions in it, see H. B. ANTONIDZE, *K otvornomu alfavitu kavkazskikh albanov i v Vostochnykh Rukopisnykh Yazykakh, istoriya i material'naya kul'tura* *Грузинского филиала АН СССР* IV, 4 (Tbilisi, 1938) 69–71; A. Г. ШАНШЕ, *Новооткрытый алфавит казахских албанов и его значение для науки* // *Восточный Рукоскопический язык, история и материальная культура* *Грузинского филиала АН СССР* IV, 1 (Tbilisi, 1938); H. KUTUM, *The Newly Discovered Alphabet of the Caucasian Albanians* // *Journal of the Royal Asiatic Society* (1956) 81–83; A. Г. ШАНШЕ, *Язык и писание казахских албанов* // *Sakartvelos SSR Mechenrebata Akademiis Sogorodobebis Mechenrebata Gog'opelba Mavnebi* I (Tbilisi, 1968); R. H. NEWSON, *On the Alphabet of the Caucasian Albanians* // *REArm* NS 1 (1964) 427–432; this latter article was published also in Russian, with a «Commentary» by G. A. KLINOV. Таблицы древних письмен: Проблемы дешифровки (М., 1976) 444–452; two new Albanian palimpsest MSs were found during the last decade among the Georgian MSs in the Mt. Sinai's St. Catherine monastery library, dated to the 10th century, see S. ANTONIDZE, *Новые памятники письменности Кавказской Албании* // *ЖВ* 1 (7) (1999) 3–13, and a short note in the same volume: С. А. Антоидзе, *Фонетический комментарий к статье* С. Н. Антоидзе, pp. 13–14.

<sup>15</sup> HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 307, 313, 303.

<sup>16</sup> This word, although Aramaic in origin (tr, «place»), underwent semantic limitation, compare Middle Iranian *gāh*, both «place» and «throne».

<sup>17</sup> HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 320, 300, 320, 305, 311. Armenian *owm*, «vessel», is from Persian or from Syro-Aramaic, not «chamarwadich» (since HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 418, Syro-Aramaic loan we have *ma*, *malawak* in

of non-Semitic words that entered Armenian through Aramaic in an early epoch; it includes *targman*, «Dolmetscher»; *margal*, «Siebel»; *karog*, «Herold»; *zogh*, «Paar»; *k'ulok*, «city».<sup>18</sup> To the same group belong perhaps also *k'ury*, «Schmelzofen»;<sup>19</sup> and *gh*, «Öl», which is interesting as this word is relatively rare in Aramaic (absent even in Pahlavi as an Aramaicogram).<sup>20</sup>

There is nothing Jewish or Christian about this layer of the Aramaic or untransmitted via Aramaic lexica. There is no criteria to decide whether such words as *anaw*, «shop», or *cow*, «dass»,<sup>21</sup> are of Jewish, Christian or pagan Aramaic origin; it is of interest that these Aramaic loans are found also in the pre-Islamic Arabic. Armenian *xarb*, «sword», and *mazar*, «riddle»,<sup>22</sup> both found also in Georgian, may also of Christian, Jewish or pagan Aramaic origin. Certainly from spoken Aramaic comes *hath*, «count»;<sup>23</sup> another word of a similar origin in Armenian *day*, «young», which is «old and frequent»<sup>24</sup> and attested in Paul's writings in their Armenian version.<sup>25</sup>

All of these show a very old phonological feature, namely, the absence of the Aramaic *anaw* emphatic; the same is true also for the very old Christian loan word *nacrac'i*, «Nazarene»,<sup>26</sup> attested in the 5th century author Elisha, which is interesting also in that respect that it demonstrates the original Hebrew-Aramaic *c*, as opposed to the Greek  $\zeta$ . Here belongs perhaps also *senw*, «Blut», which is also old and frequent,<sup>27</sup> albeit it is impossible to decide whether it comes from the run Hebrew *šēdāq*, attested on the first pages of Genesis (Gen 8.11), or from Syriac, where it is, in the form *šēdāq*, quite a common word. Although *šakay*, «marker»,<sup>28</sup> shows such a rather late feature as the preservation of the Aramaic *anaw* emphatic, still it seems to be also very old in Armenian. Armenian *kohany*, «Christian or Jewish priests», should be among the oldest stratum of the Judeo-Christian lexica, albeit it demon-

New Puzos, «Gerath», cf. P. Hoes, *Grundriss der Neupersischen Etymologie* (Graz-Wien, 1893) 215; see D. SHAPIRA, *Minchakh, Jywyd Gryw* and Some Other Miscellaneous Terms and Titles // *Iranica Judaica* IV / Ed. SHAI SHAIKOV and ARON NETZER (Jerusalem, 1999) 122–158, p. 123, n. 9.

<sup>18</sup> HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 303, 311, 309, 319, 302, 318.

<sup>19</sup> Ibid. 319.

<sup>20</sup> Саур, «clave», HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 305–306, is not Aramaic or Semitic either.

<sup>21</sup> HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 304, 306.

<sup>22</sup> Ibid. 304, 310, 320.

<sup>23</sup> Ibid. 308–309.

<sup>24</sup> Ibid. 317.

<sup>25</sup> This word is the masculine equivalent of the Aramaic word transcribed in the New Testament in *mal'eh* (Mark 5.4); where Aramaic has *mal'eh*, with / against /i.

<sup>26</sup> HOSCHMANN, *Armenische Grammatik* ... 312.

<sup>27</sup> Ibid. 317.

<sup>28</sup> Ibid. 314, 320.



strates the same late feature of fossilized status *exophaticae*.<sup>30</sup> Interesting for better understanding of the early Armenian Christianity is *abēlay*, Syriac *abēlā*, «Monachus, eremita»,<sup>31</sup> compare Hebrew *abēlā* *šayān*, «monachus of Zion», the name of an esoteric Jewish group of the period.

There are several words connected with learning and cult: *ayōer*, «Bach» (of uncertain date);<sup>32</sup> *hēg*, «Silbe», where Hebrew *hēg* is closer than the Syriac and Arabic parallels quoted;<sup>33</sup> *meḡarāl*, «pergamene»;<sup>34</sup> *āpōay*, «ram-horn», from the strange Syriac form *āpōā*, and not from the Hebrew *šōpār*.<sup>35</sup>

There are in Classical Armenian a couple of words of learned character derived from Hebrew sources, or rather Pseudo-Hellenisms of a later date.<sup>36</sup> Among them see *sabek*, «mercy», from *sebaḡ* used in the Binding of Isaac account (Gen 22.13);<sup>37</sup> another example is Armenian for «altar», *seḡan*, from Hebrew *šulḡan*, «table»;<sup>38</sup> the word like *toḡ* *ev*

<sup>30</sup> Compare Armenian *parē*, «patris priest», from *parād*, «acerdos» (Hirschmann, *Armenische Grammatik*... 320), borrowed in the *status absolutus* and with *p*, as opposed by *k* of *kahany* borrowed in the *status emphaticus* (in Armenian, both *kahany* and *kamēd* have *k*).

<sup>31</sup> See A. MARO, *De Basilianae Historiae Ecclesiasticae versionibus*, Syriac et Armenice // *Acti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti Tenuto in Firenze nel Settembre 1876*, Volume Primo (1880) 199–214, p. 205.

<sup>32</sup> HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 317, 320. This strange shift of *i > u* seen in this Aramaic word as borrowed by Armenian, can be seen in many Aramaic words found in the medieval Judeo-Persian, *isrā' alā*, is the word *isrā'el* «book», see D. SAKRA, *Judeo-Persian Translations of Old Persian Lexica: A Case of Linguistic Discontinuity of Persian Beginnings — Early Judeo-Persian and the Emergence of New Persian* / Ed. by L. PAUL (Göttingen, 2003) M. 103.

<sup>33</sup> HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 309.

<sup>34</sup> *Ibid.* 310. Cf. Syriac *egaldā*, «voluerunt», which frequently translates Hebrew *agdal*, «book, writings».

<sup>35</sup> Whence New Persian *šōr*? Compare HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 313. The Quantic *šōr* is an Iranian loan word, directly from a word confining the Avestan *šōrā*, *šōrā*, *šōra*, cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Cor de Tima et imposte d'infirmité: de la cosmogonie mazdéenne à l'archéologie mesolenne* // *CRAI* (1979) 539–549, p. 545; the name of this musical instrument occurs in the Pahlavi text *Xwōd ad Xradak*, 62, compare M. R. UNVALA, *Der Pahlavi Text «Der König Haruz und seine Kräfte»*, herausgegeben, umschrieben, überliefert und erläutert (Wien, 1917) 28, who did not read *šōrā*; the well known words *šōra*, *šōrā*, *šōrā*, *šōrā*, are connected.

<sup>36</sup> See J. A. C. GUTHRIE, *A Note on Arm. šōrā «ceretudo»* // *REA* NS 14 (1980) 471–472.

<sup>37</sup> Found also in Greek *sabek*, in Georgian *seḡan* *anḡekas*, cf. G. PATECH, *Linguistische Bemerkungen zur Textgeschichte der georgischen Bibel* // *Recht Kaufkas* *Revue de karvelologie (Le droit de Géorgie)* 23–22 (1996) 103–110, p. 108.

<sup>38</sup> HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 316, denied the Hebrew origin of the Armenian word, though gave no Syriac etymology (but while putting the word in

*boḡ*,<sup>39</sup> with similar forms found in many languages, we should certainly regard as a Biblicalism; and the same may be true also for *cror*, «Bundel»,<sup>40</sup> which penetrated Armenian via some Hexaplaric-like version. The situation is similar also in Old Georgian. *Georgio-Hebraica* includes Jewish words routinely borrowed by Christian languages, such as *robi* / *krabi* / *Arab-boni* / *Arabban*, «Rabbi»; *maria*, «Messias»; *mammona*, «Mammon»; *awen*, «Amen»;<sup>41</sup> borrowed clearly via Greek, but also *arēl* / *arēl*, «Altar, Opferstein»; *iczeri*, «Krone»;<sup>42</sup> *bedēl*, «Restaurierung»; *seḡeli*, «Rebessarte»; *alevi* / *ela*, «Säule»; of special interest are Old Georgian *agribēl*, a calque of *maḡbāl*, «booth used on the feast of tabernacles»; and *arex*, «cypress», «extended» to *arize* and substituted by *irize*, «erice».<sup>43</sup>

A learned Hebrew borrowing in Armenian, apparently via some Hexaplaric version, is perhaps *zavā*, «way, path», a word attested as early as in Faustus Bazarid.<sup>44</sup> Of Hexaplaric, or similar, rather than of Jewish, origin should be regarded also *aragāl*, «grasshopper», found in Lev II.22 only (Hebrew *gergāl*), and *shayā*, «small, gastropoda»<sup>45</sup> (Hebrew *šillān*, the object being important to Jews for ritual purposes); *ayy*, connected with the Jewish *āy*,<sup>46</sup> is Iranian in Hebrew itself, and thus irrelevant here.

The origin of the following words is questionable, either Jewish or Christian Aramaic: *p'rk-em*, «[i]ch before, emene, erlase, heile» (this is the meaning also in the Eastern New Syriac dialects), *p'rkā*, «Erlöser, savior», *p'rkant*, «Lösegeld»; *ayp'v-em*, «[i]ch insie»; *apir-em*, «to blue eyes»<sup>47</sup> (from *šappir*, «fire»).

An interesting word is *šabā*, borrowed directly from a pre-Tiberian form of Hebrew, and attested in both meanings of «Sabbath, week», whence *šabānawm*, «[i]ch ruhe»,<sup>48</sup> > Georgian *šabā* / *šabā* / *šapā*; the phonetics

question among *Syrischer Wörter*), however, Prof. James R. Russell upholds the Hebrew etymology (in a *private communication*).

<sup>39</sup> HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 305.

<sup>40</sup> *Ibid.* 306.

<sup>41</sup> Cf. H. FASSBENDER, *Grammatik der algeorgischen Sprache*, Brucke (Hamburg, 1994) 246–247.

<sup>42</sup> Quoted in FASSBENDER, *Grammatik*..., a misquoting for «iczeri», from *iczeri*? However, I know of no *iczeri* in Old Georgian, and *iczeri* is not found by me either.

<sup>43</sup> D. SAKRA, «Tabernacle of Vines» Notes on Some Features in the Old Georgian *Kho* of St. Nino (forthcoming).

<sup>44</sup> Cf. the previous note.

<sup>45</sup> HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 317; note, as in the case of *seḡan*, is for Hebrew *š*.

<sup>46</sup> HIRSCHMANN, *Armenische Grammatik*... 304–305.

<sup>47</sup> *Ibid.* 305.

<sup>48</sup> *Ibid.* 318, 316, 314.

<sup>49</sup> *Ibid.* 312.

prove the oral way of transmission. An interesting and old Aramaic loan word, which cannot be traced to Syriac, is *arbaʿ*, «Friday»;<sup>40</sup> the Aramaic form is *ʿarabāʾ / ʿarabāʾ* (Palestinian Jewish Aramaic *ʿarabāʾāh*, *ʿarabāʾāh*, *ʿarabāʾāh*;<sup>41</sup> but not in Babylonian Jewish Aramaic<sup>42</sup>), «eve of the Sabbath, the setting or coming in of the holy day» > Arabic *ʿarabāh*; as Shaked has noted,<sup>43</sup> Aramaic *ʿarabāʾ* was interpreted in Arabic as «a mixture» of the people», compare Arabic *yawm al-ḡawʿa*, «the day of assembly». This interesting Aramaic term for «Friday», «preparation for the Sabbath», corresponds exactly to the Greek *paraskeuē*,<sup>44</sup> while the Christian and Jewish Iranian derived its term for «Friday» from the Semitic root *ʾRṢ*, «to come in, to set», attested in Akkadian (and in the Bible), compare New Persian *\*dyē*, *dīnāh*, *adīnāh*, Tajik *dīnāh*, compare also the Hebrew back-calque from Judeo-Persian, *yôm meʿaleh b-šabbāṭ*, «Friday», found in the colophon to the London Judeo-Persian Torah.<sup>45</sup>

There are few words whose Jewish origin seems to be hardly disputable: *gaʿluf*, «exit», and *gaʿlem*, «to escape», derived from the former;<sup>46</sup> *piar-em*, «verkündigen, prophesieren»;<sup>47</sup> *psalāh*, «captivity» (Hebrew *peraq*).<sup>48</sup>

This very partial material proves, I believe, that there hardly was any direct linguistic impact of Jewish Semitic languages on Armenian, while the same material reveals some archaic and partly Judaizing tendencies current in that form of the Syriac Christianity which influenced Armenia on the earliest stages on her Christianization.

<sup>40</sup> Cf. Ibid. 315. *Urbaʿ* is attested also as the name of an Albanian clergyman, *idem.*; compare *Peraḥ*, *Harabkakh*, etc. used as Jewish names.

<sup>41</sup> See M. Sokolow, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (Ramat Gan, 1990) 418–419.

<sup>42</sup> Compare M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (NY, 1950; first published London, 1896–1903) 1114.

<sup>43</sup> Sh. Shalom, *Some Iranian Themes in Islamic Literature: O Ruzbehān Panārah in Iranian Religions: From Māndān to Saffar*, *Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September–4th October 1991)* (1992) (*Cahiers de Studia Iranica* 11) 143–158, p. 147.

<sup>44</sup> Interesting problems involving the relevant material in Manichaean sources (*ʿarabā*, *ʿarabā*) cannot be treated here.

<sup>45</sup> Cf. M. Sokolow, *The Hebrew-Persian MSS. of the British Museum: O Jewish Quarterly Review* XV (1903) 278–302, p. 281.

<sup>46</sup> H. H. H. H. H., *Armenische Grammatik*... 301–302. Syriac *gāʿlūt*, «captivity», translates both Hebrew *gāʿlūt* and *gāʿlūt*.

<sup>47</sup> H. H. H. H., *Armenische Grammatik*... 315, with only Jewish parallels quoted.

<sup>48</sup> H. H. H. H., *Armenische Grammatik*... 315, with only Jewish parallels quoted. In Eastern Syriac used, however, for «chapter of the Psalms».

## Из истории науки

## ПИСЬМА РУССКИХ УЧЕНЫХ Б. А. ТУРАЕВУ

Эта маленькая подборка писем из хранилища в Эрмитаже архива академика Бориса Александровича Тураева (1868—1920) на первый взгляд может показаться странной, случайной. Собственно, так оно и есть, разве что отбор был не случайным, а хронологическим. В эрмитажном фонде Б. А. Тураева есть письма, пожалуй, более интересные и более важные для истории отечественного востоковедения; публикуемый материал не проливает света на какую-то определенную тему или проблему, на характер взаимоотношений Б. А. Тураева с кем-либо из его коллег. Публикатор ставил перед собой иную цель — попытаться показать, как велили русскую жизнь начала XX века люди из близкого окружения Б. А. Тураева. За двенадцать лет в этой жизни произошли драматические изменения; соответственно менялось и общее настроение людей. События предвоенных лет — чтение о такой жестокой борьбе с «немецкой парнеймой» в Ахладити и о многих домашних частности; эскапизма и эгоизма камчатского периода войны, когда даже добрый М. В. Никольский обильно уснащает военной риторикой свои гражданские научные работы, к концу 1915 года сменяются разочарованием и пессимизмом; наконец, смутные, отчаянные, а порой и не стесняющиеся в выборе выражений негодования при виде страшных событий 1917—1918 гг. Нет, людям туревского круга в «минуты роковые» было не до высоких точечных восторгов, да и божественной «культуры революции» они не слышали. Рушился их мир, и никакие кадры отнесительно будущего они не пилили. Передат ли эта горстка писем трагизм происходившего или только выдает пристрастия составителя подборки — судить читателю.

## I

13 XI 1907

3 рота Измайл полка, д. II эк 10

Дорогой Борис Александрович!

От души благодарю Вас за последнее Ваше письмо, которое окончательно рассеяло все мои опасения, возникшие ввиду предположительного избрания М. В. Никольского в почетные доктора всеобщей истории. Я очень рад, что могу еще раз, и притом с гораздо большей решительностью, подтвердить выраженную в моем первом письме готовность поддерживать Ваше соответствующее пред-

люжение. Я это сделал тем скорее, что сам имел в виду предпринять кое-что для М. В. Никольского, потому что вполне разделяю Навин золотые слова: «мы, русские, должны крепко держаться друг за друга». Я прибавил бы еще к этому: — «и поддерживать прежде всего друг друга».

Искренно уважающий Вас

П. Коковцев.

Архив Гос. Эрмитажа (АГЭ), ф. 10, оп. 1, д. 199, л. 6.

Павел Константинович Коковцев (1861—1942), выдающийся септолог, академик (1919). Коковцев — Павел Константинович предпочитал именоваться и подписываться именно так.

О М. В. Никольском см. ниже.

В письме находят отклик стародавние, со времен М. В. Доменисова, борьбы «русской партии» с «нашим» засильем в Российской Академии наук.

## II

Его Превосходительству  
Борису Александровичу Туркову  
В О. 2 дек. 3, ян 17

[10.6.14, 6-7]

Дорогой Борис Александрович! Простите пожалуйста, если в просьбой моей затрудню Вас, но дело мое таково, что я надеюсь, Вы не обидитесь на меня и не откажете в исполнении моей просьбы. Вы, впрочем, уже получили мое письмо от 24го Мая, в котором я извещал Вас и мотивировал Вам мое вступление в брак уже в конце текущего года. Сегодня я получил письмо от моей жены с сообщением формальностей, необходимых для венчания. По мнению отца моей жены, для меня потребуются разрешение моего начальства. Мой будущий тесть, очевидно, помогает, что я состою на государственной службе. Мне лично кажется, что мы, оставленные при университете, занимаем совсем особое положение, нечто среднее между людьми причастными и непримчивыми к государственной службе. Поэтому мне думается, что можно, пожалуй, обойтись и без разрешения начальства. Но в виду того, что это лишь мое предположение, то я обращаюсь за разрешением вопроса к Вам, ибо у меня нету никого, которого я мог бы спросить на этот счет, кроме Вас. И я очень прошу Вас, дорогой Борис Александрович, сообщить // мне пожалуйста: требуется ли для вступления в брак оставленным при университете разрешение начальства, и, если да, то каким путем его можно получить? Мо-

жет быть, Вы в состоянии скоро ответить на эти вопросы? Простите ради Бога, что я Вас тревожу, но мое положение требует и заставляет меня.

С глубоким уважением

Искренно преданный

Вам В. Струве.

Привет Вашей супруге и Вашей матушке.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 320, л. 14.

Василий Васильевич Струве (1889—1965), ученик В. А. Туркеева, египтолог и этнограф, в начале 30-х годов выступил с теорией ариобалетического строя на Древнем Востоке, академик (1935).

Судя по почтовому адресу, эта открытка была послана 10.6.1914 г. из Берлина, где В. В. Струве проходил стажировку. В июле 1914 г., перед самым началом войны, Струве приехал в Петербург, вероятно, для улаживания личных дел, о которых он писал В. А. Туркееву.

## III

Дорогой

Борис Александрович!

Письмачное письмо Ваше было горестно по содержанию, и не сразу я собрался Вам ответить. Я все-таки надеюсь, что можно все же в нашей Академии настает когда-нибудь мир, и может быть, скоро, но жизни собственными интригами и спорами, кажется, не предвидится и конца. На днях я освободился у Трутовского от тем заседания Палеонтологического общества, о котором с такой горечью в сердце Вы знаете. Из его слов // я заключил, что отсутствием Ваше и Коковцова в заседании было замечено, и виновником этого будто бы оказался Коковцевский, которому Общество поручило пригласить всех, участвовавших в обсуждении его законопроекта, но он пригласил лишь Матра и Смирнова. Но спрашивается, почему же Общество само Вас не пригласило, как своих членов, наиболее компетентных по предмету совещания; очевидно оправдать Общество тоже нельзя. Ширинский-Ширем и другие члены Общества производили впечатление людей, мало заинтересованных научными заданиями и лишь цепкими(?) за право. Оказывается, что когда шла речь о митохондриальных расхождении на предстоящее заседание и расхождении, то Шир-Шир. и Смирнов возмущались на это по 5 тысяч в год, но Коковцевский им заявил, что с этими 5-ю тысячами нечего и соваться в Думу, ибо они поймут, что дело это пустяковое и откажет, но что он рассчитывает намеренно получить от 150 до 200 тысяч. Теперь спрашивается, сколько им будет Палеон. Общество запросит столь большую

сумму, я уверен, что оно испугается этой суммы, ибо не найдёт сил с нею справиться и нести за нее ответственность, это для нее будет постоянно отбавitas de la richesse! Трутовский все-таки // и делается, что нашему Обществу удалось получить от Палест. О-на южно проекта, который будет выработан Латышевским. По-видимому, Шар-Ших и другие вполне полагаются на Латышева и примут все, что ему угодно будет предложить, а он предложит такой важный проект, что в Думе он не пройдет. И умения является мысль возратить им натурный знак и начать бороться «ради Сиона и Иерусалима» на общественной почве, чем действительно, по глупости вожак Общества, это великое дело потягивает. Пока есть время «для?» борьбы.

Счастливей Вам привет.

Ваш М. Никольский.

7 апр. 1915.

АГЗ, ф. 10, оп. 1, д. 253, л. 138-139.

Михаил Васильевич Никольский (1848—1917), зоолог, шумеролог, урартолог, секретарь Восточной комиссии Московского археологического общества.

В начале Великой Войны, как ее тогда называли, М. В. Никольский пишет Б. А. Туреву.

«...Знаменательно, что Ваши работы появляются в разгар жестокой войны, потопившей все мысли и интересы. Хочется верить, что война не остановит нашу научную мысль, а напротив, — что касаясь востока, — побудит ее к более энергичной и плодотворной работе. В самом деле, с переносом театра войны в европейскую и азиатскую Турцию и с началом наших успехов в ней операции для нашей науки неограниченно открываются новые необычайные горизонты, мысль о которых способна возникнуть и такого устремленного и усталого энтузиаста востока, как я. Не сегодня завтра мы овладеем всей территорией восточного широта, этих халдов, оставивших нам столько чудных памятников, а наши друзья нагичае уже подвигаются к Бейлуду, и пройдут недалеко друзья, и все Месопотамия с памятниками древних культур человеческая будет в руках наших друзей, готовых с ними делиться своими завоеваниями. Наступит очередь и Сири и Палестины...

Несколько отсидку будут изгнаны, и их ученые трюны будут или в наших издании, или по изданию наших друзей.

Нужно готовиться. Нужно и нам поднять знамя науки и соединиться под ним для совместного труда. В частности, Ван и его компаньоны на первом этапе плане. Ведь, что ни говорить, а гг. Леман-Хану и Белья далеко не сделали всего, даже не достигли самого важного «...» (АГЗ, ф. 10, оп. 1, д. 253, л. 126-127).

В ожидании близкой победы и разгрома Турции М. В. Никольский готовит план создания русских научных учреждений на Кавказе, в Иерусалиме и Бейлуде. С амплотичными проектами выступают и другие ученые: комиссия под председательством Н. П. Кондакова выдвигает свой проект Русского Археологического Института в Иерусалиме, своего рода слепок с тем, что закрытого Рус. Арх. Ин-та в Константинополе (см. «Совещание по Палестине», 26-го ноября 1914 г., отг. отгис). Это породило весьма острое соперничество, так как М. В. Никольский не без оснований опасался, что в случае принятия «кондаковского» плана будущие исследования сосредоточатся почти исключительно на христианских древностях в ущерб изучению классического Древнего Востока. Второй спорный пункт — кому поручить реализацию проектов: Академией или Палестинскому обществу.

В начале 1915 г. в Палестинском обществе обсуждался законопроект, с которым в Государственной Думе, подавший финансами, собирались выступить Е. П. Ковалевский (см. его брошюру «Русские научные интересы в Палестине и прилегающих областях», Петроград, 1915). В основу законопроекта был положен план комиссии Н. П. Кондакова. Об этом и идет речь в письме.

Владимир Константинович Трутовский (1862—1932), востоковед, один из учредителей Восточной комиссии МАО.

Евграф Петрович Ковалевский (1865—1941), член Гос. Думы 3-го и 4-го созывов, член бюджетной комиссии Думы, докладчик по законопроектам, касавшимся народного образования.

Николай Яковлевич Мирр (1864—1934), лингвист, академик (1912), создатель «лфетической» теории.

Яков Иванович Смирнов (1869—1918), археолог-востоковед, старший хранитель Императорского Эрмитажа, академик (1917).

Алексей Александрович Шаранский-Шехонтов (1862—1930) — ин., преподаватель Совета Палестинского общества, член Государственного совета (1906), в 1915 г. — министр внутренних дел.

Василий Васильевич Латышев (1855—1921) — выдающийся филолог-классик, академик (1893).

«Ради Сиона и Иерусалима» — усеченная цитата из Исии 62.1: «Не умолку ради Сиона, и ради Иерусалима не умолкну...», т. е. буду проводить свой проект изучения Палестины.

#### IV

Глубокоуважаемый и дорогой  
Юрий Александрович!

От всего сердца шлю Вам мое приветствие и мои пламенные пожелания на наступающий новый год. Все наши личные и обще-

стасные интересы в настоящее время отсутствуют на задний план перед жестоким ударом судьбы, постигшим наше отечество, благодаря изощренному ухищлению в наших // армиях и его угрожающим жестам по отношению к нашим столицам. Ужасное время мы переживаем: горько и отчаянно видеть, как на порогах и низах мы предлагаем наши обычные свара, и как утомительная война наша так называемая публика бросается во всевозможные ухищления и першества в предуготов свой «шар во время чумы». Неужели мы найдемся на краю пропасти и спасения уже нет? //

Нужны сверхчеловеческие усилия воли, чтобы победить в себе отчаяние, и только вера в Высший благословенный Разум, управляющий судьбами человечества, внушает надежду, что в конце концов не восторжествует над миром «беззаконие» и Божие Правосудие не останется расправленным.

Считаю Вас, при всей глубине Ваших познаний, верующим человеком, и позволяю себе выразить пожелание на новый год славыми Псалмопевца: «да воскреснет Бог и расточит враги Его!» Наши просветители, что те // нечестивцы и безбожники, судьбу которых предвещали еще пророки и псалмопевцы. Я разочаровалась в немецкой науке, и у меня раскрылись глаза, когда я увидела теперь, что немецкая наука пронесла над собою суд, осудив так жестоко ассирийцев, вавилонян и др. за их военные захваты и насилия над миром.

О себе не хочется и говорить. Ничего не делается и ничто не удается. Живу пока.

Передайте мой привет супруге от нас обоих.

Сердечно Вам преданный

М. Нильский

29 дек 1915.

АГЗ, ф. 10, оп. 1, д. 253, л. 142-143.

«Да воскреснет Бог <...>» — Псалом 67:2.

## V

Дорогой друг,

Пишу тебе в Петроград. Тяжело тебе после тихой, небесной жизни, о которой ты мне писал, окунуться опять в омерзительную действительность. У Вас, в Петрограде, ходят основательный рой павловок, или конторы, и беззастенчиво, с полным цинизмом продают Россию и оттом и в аренду. И какая горькая обида! Россия, как баран, подставляет свою голову на заколанные жидом и не в со-

стоянии оказать им никакого сопротивления. Можно ли было так издеваться над гордыми англичанами, французами и др. народами. А у нас горести мало, и нам обиды не больши?

Мне так тяжело переживать эти события. Я бы с удовольствием постранил в монахи и поступил бы в монастырь куда-нибудь в Малу Алжи или Палестину, если бы не сестры и племянники. Или бы священником в какую-нибудь постолюскую деревню. А в России жить так отрицательно! В каждом солдате видишь этого врага, Зверя, в каждом крестьянине видишь погромщика.

Неужели нет никакого просвета, неужели долго может царить такое безумие, такой цинизм, такое извращенчество! Но Дог трудно рассчитывать. Что можно сделать с циником, которую развратили большевистские лгуны, с крестьянами, в которых разбудили зверя? Был ли ты в Мценске? Как у вас? Тепло? А где теперь Елена Филимоновна, Коляня Андреевна, Церетели?

Где будете проводить рождественские праздники? В подворьях та же жизнь, та же служба, как будто и нет никакой революции. Котан — почему Всероссийский съезд не предаст анфеме Ленина, Троцкого, всех жидов, им подобных, всякого рода погромщиков; даже можно было бы напалить интерналы на целые деревни. Разумеется, все это не имело бы того значения, что в «аренде — закончено» среди века. Но все же — если бы можно было вынуть священнику из сага, где живут погромщики, их родные и знакомые лица были бы христианского погребения, этого (sic) произвело бы потрясающее впечатление на крестьян.

Поздравляю тебя и сестры с праздником Рождества Христова и с наступающим новым годом. Желаю всего лучшего, душевного мира, насколько возможно им обладать в наше кошмарное время.

Принят и поздравление от всех или многоуважаемых Елены Филимоновны (sic), Коляня Андреевна, всем Церетели.

Твой Н. С. Ключев.

Если можешь, вышлй мне иллюстрированный буклетом литературный, японский перевод 1-ой книги Цесари «De bello Gallico» и перевод (тоже японский: литературный) к избранному стихотворению Метаморфоз Овидия по изданию Министина. Я в японской гимназии преподаю латинский яз. И как не тяжело жить, а надо делать и свое маленькое дело. Но «если» сделать это трудно, то не беспокойся. У меня есть перевод, правда плохой, но все же есть.

Н. С.

АГЗ, ф. 10, оп. 1, д. 305, л. 57-58.

Н. Сидоров — друг детства Б. А. Туруева, преподаватель латыни в гимназии Нездворовой в Вильне. После оставления Вильны русскими войсками в 1915 году оказался в г. Сикессе Тамбовской губернии, белогвардейцах. Посадился по письму Б. А. Туруева датированно 16.III.1919 г.

Настоящее письмо следует датировать декабрем 1917 г.: по комплексу упоминаемых предстоящие рождественские предания; советское правительство еще не переехало из Петрограда в Москву, но уже ведет с германцами отдельные переговоры о мире; на Дону остается оме противобольшевистского сопротивления (Донской атаман ген. А. М. Каппелен († 29.01.1918), генералы М. В. Алексеев и Я. Г. Корнилов со своим Добровольческой армией; останки Ростова и ушла в Первую Кубанский (Донской) поход в ночь на 23 февраля г. ст. 1918 г.), еще не закрылся Собор русской церкви, членом которого был Б. А. Туруев.

Елена Филимоновна (Перетяга) — жена Б. А. Туруева.

Константин Андреевич — мать Б. А. Туруева.

## VI

Дорогой Борис Александрович!

Я тяжело болен и телом, и душой. Живем в атмосфере обид, конфискации, издевательств. С семьей в десять человек детей мне более, чем тяжело. Наил будущее смотрю мрачно, Россия, не только полурабствовавшая (вечная трудящаяся «трусливого» класса правителей и задиристая развита, сколоченная), но и просто «родная, православная, монархическая» (по убеждениям) моя не увидим. Выход вера в «народ» неслучаен. Прощаю, почти ничего не пишу. Чувствую иногда отчаяние. Хотя трамвай N 18 имеет станцию совсем близко около дома, где живу (Большая Ордынка, 36) и доходит, говорят, до монастыря, где Вы обитаете, я, наверное, не соберусь к Вам. Далеко! На трамвай был уже назначен и около выхода ограблен, хочу плакать.

Письмо это посылаю с Вашим почтительным ВВ Мекк. Если с ним познакомится, черкните на его карточке, в какие дни и часы можно застать Вас в Музее. Туда я и пешком добрую. А то я хотел предложить, не привезте ли Вы с супругой к обеду в Воскресенье в Марфо-Мариинскую обитель, что рядом с моим (Большая Ордынка, 34), а после обеда не займете ли к нам. Кроме беседы, думаю, грустной, могу показать увидеть (настоящий?) но, главное, через ВВ Мекк я хотел бы устроить Вам в Воскресенье же знакомство с Остроуловым, у которого имеются хорошие оптические вещи и который живет с Вами познакомится. Возможно, что В. В. Мекк знает в Москве и еще некоторые собрания, в которых имеются древности из Египта.

Знаю, что Вы сами тяжело переносите разлуку. Мы с Вами виделись год назад в последние моменты надежды и то Вы имели измученный вид. Теперь и меня Вы не узнаете.

Сincerely преданный Вам  
всей душой Вас уважающий

Н. Кликов.

7/20 Авг. 1918 г.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 224, л. 3.

Николай Петрович Лихачев (1862—1936), палеограф, историк и коллекционер, собравший превосходную коллекцию книжных табличек и стилистических древностей.

Влад. Влад. фон Мекк — инженер-механик Высоч. Двора, служил в багеторигинальных учреждениях, состоявших под покровительством Ее И.В. В.К. Елизаветы Федоровны, инженер-механик виллентологий.

Остроулов — очевидно, Алексей Михайлович Остроулов, врач; собирал древности-вещи.

## VII

10 дек. 1918 г.

Дорогой Борис Александрович.

Письму Вам из Осташковских меленных утлов. К 22-му ноября (ст. ст.), дню Ангела моего отца, я привез к своим родителям известия, тем более что не виделся с ними целых два года. Но вместо радости свидания со своими дорогими старичками привез не столько семейное горе. За день до моего приезда был арестован мой отец, по приговору Осташковской Чрезвычайной Комиссии (это — Осташковский Героизма, 2), и препровожден в уездную тюрьму, где содержится до сих пор. Арест вызван ложными обвинениями в контр-революции со стороны двух или трех петроградских большевиков, приславших в нашу крад для защиты против «буржуазно-помещичьих, священнических и капиталистических крестьян. Ближайшим же поводом к доносу послужило следующее обстоятельство. Несмотря на то, что сосание имени уже давно введено на учет и объявлено народным достоянием, некоторые деревни, водившие вынужденными акциями, твердо решили приступить к делу имущества этих имен, другими словами — к пленному ограблению их. Предупрежденный об этом, мой отец счел своим долгом выдать кровавую бойню, так как огромное большинство крестьян было настроено против грабителей и готовилось дать им вооруженный отпор. Назначив для грабежа, мой отец, пелась воспретной службой, обра-

тился к прихожанам с увещанием жить мирно, не касаться чужого имущества, зная влито в тому же на учет и предначинанное на народные нужды, и полагать в этом смысле на тех из прихожан, которые готовились сделать другое дело. Набег на иконы произошёл, произошло и побоище между грабителями и большинством безоружного крестьянства, окончившееся поражением наёмников. Разыгрывая из себя великую жертву злодейства мужиков-бурасов и зная, что в деле защиты иконной со стороны большинства крестьянства осклали значительное влияние увещания моего отца, грабители через своих главарей-башмачков оклеветали его в том, будто бы он возбуждал одну часть крестьян на другую, стоял на стороне помещиков, неолобительно отзывался о советской власти и т.п.

В результате — отец в тюрьме. С момента своего приезда в поезде прелезительно хлопотал об освобождении его. Но, к сожалению, в Петроград не попал к 15, как предполагал и как сообщил своим слушателям.

Искренний привет Елене Филипповне

Всего доброго Вам.

Искренно уважающий Вас

Нв. Вовков.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, д. 142, л. 14—15.

Николай Михайлович Вовков (1882—1919), один из самых талантливых учеников Б.А. Тураева, египтолог, ассириолог, ибранист; с 1914 г. приват-доцент Петроградского университета. Обязательства его смерти не вполне ясны; известно, он так и не вернулся в Петроград из своей последней поездки на родину.

На Гороховой 2 находилась в то время Петроградская ЧК.

## Mémorial Annie Jaubert (1912—1980)



## ANNIE JAUBERT ET LES ÉTUDES DE L'ORIENT CHRÉTIEN

Édité par Madeleine Petit et Basile Louné

Aux yeux des contemporains aussi qu'à ses propres yeux, Mlle Jaubert n'était qu'un *enigme* et un *étudiant* du christianisme primitif. Aujourd'hui cependant, jetant l'œil sur la rétrospective historique, on voit bien davantage

Dans le contexte actuel, Mlle Jaubert se présente comme un des découvreurs — et je suppose même que je dois dire le découvreur — d'une dimension nouvelle de la science sur l'Orient Chrétien. Il s'agit de l'utilisation systématique des données substantives dans les traditions chrétiennes orientales aux buts de reconstruction des traditions juives préchrétiennes. Ici, Mlle Jaubert avait quelques prédécesseurs, même illustres, mais c'est à Mlle Jaubert qu'on doit du fondement théorique des pareilles études.

Il y a une différence importante, se limite-on par un travail philologique de l'édition des textes des œuvres juives anciennes substantives dans les versions et les recensions chrétiennes ou bien fait-on des tentatives d'en reconstruire les mouvements religieux, leurs théologies et liturgies, au sein desquels ces œuvres-là ont été engendrées. Dans le dernier cas, on se rencontre avec une variété religieuse au-dedans du monde juif avant J.-C., et on a donc besoin de tenir compte des traditions juives qui ont effectivement contribué à la formation des traditions chrétiennes. L'usage des données chrétiennes pour l'étude des traditions juives préchrétiennes dépend donc de notre conception des origines chrétiennes, mais notre conception de celles-ci, à son tour, peut profiter de l'usage de ces données.

Dans le domaine de la théorie, Mlle Jaubert n'avait qu'un unique prédécesseur, R. H. Charles, qui d'ailleurs n'était pas aussi fortuné. Charles partageait la croyance commune de plusieurs de ses contemporains que les chrétiens ont devenu des héritiers de la tradition «prophétique», et spécialement «apocalyptique», du judaïsme ancien, abandonnée par le judaïsme rabbinique<sup>1</sup>. Mais, ce qui est devenu clair surtout après Goussier, cette tradition «prophétique» ou «apocalyptique» dans le judaïsme ancien n'existait que

<sup>1</sup> Cf. son article sommaire publié dans ses *notes* tardives: «But though Christianity was in spirit the descendant of ancient Jewish prophecy, it was no less truly the child of that type of Judaism which had expressed its highest aspirations and ideals in pseudopigraphic and Apocalyptic literature. <...> It was Christianity that preserved Jewish Apocalyptic, when it was abandoned by Judaism as it sunk into Rabbinism <...>» (R. H. CHARLES, W. O. E. DORTCH, *Apocalyptic Literature* *in* *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 2 (Chicago—London—Toronto, 1956) 103-104. Cf. une critique de l'attitude de Charles chez J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*

dans l'imagination des savants, et, d'ailleurs, le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne fut si divisé qu'il est impossible de le considérer comme un culte unique. Il fallait donc indiquer les courants religieux dans le monde juif de l'époque néotestamentaire qui ont été responsables de la préformation des traditions chrétiennes. Plus précisément, il fallait trouver des invariants communs au christianisme primitif et à certaines traditions juives préchrétiennes, mais étrangers aux autres traditions juives, pré- et post-chrétiennes, y compris le judaïsme rabbinique.

C'est ici que se pose la découverte faite par Mlle Jaubert au début des années 1950, immédiatement après la découverte des manuscrits de la Mer Morte en 1947.

Le mot-clé de sa découverte, c'est peut-être l'adjectif «sacerdotal».

Evidemment, la tradition rabbinique ne saurait être sacerdotale, tandis que la tradition chrétienne l'est. Non seulement les chrétiens ont établi leur sacerdoce propre, mais ils insistent, surtout à l'époque ancienne, que leur sacerdoce ne soit qu'une continuation directe de celui vétérotestamentaire<sup>2</sup>. Ces thèmes ne sont devenus d'ailleurs un objet d'études de Mlle Jaubert que les années 1960<sup>3</sup>, lorsque la rétrospective vétérotestamentaire dans les études du christianisme ancien était déjà pour elle bien définie. Ce n'est pas les documents chrétiens qui ont donné l'impulsion initiale à sa pensée, mais les documents juifs, qoumranites et autres, comme *Le Livre des Jubilées*.

and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins (Cambridge etc., 1985) (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 54) 20-31. Au titre des œuvres classiques représentent les attitudes de l'époque on doit consulter W. Bouvier, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse* (Göttingen, 1895); P. Vaux, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im vorchristlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt* 2. Aufl. (Tübingen, 1934).

<sup>2</sup> Cf., pour la discussion mise au jour R. BARNHART, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh, 1990); J. PARENT, *Jesus James. The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbus, 1997) (Studies on personalities of the New Testament). Sur les thèmes théologiques, aussi chers à Mlle Jaubert (v. s. bibliographie), dans les généalogies de Jésus, voir surtout M. de JONCK, *Two Messiahs in the Testament of the Twelve Patriarchs? A Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature* (PS J. C. H. Lebrun) / Ed. J. W. Van Harnen, II, J. de JONCK et al. (Londres, 1986) (Studies Post-Biblical, 36) 150-162 (republié dans: *Jews, Jewish Eschatology, Early Christian Chronology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays* (Leyden-N. Y.—Koblenz)—Köln, 1991) (Supplements to Novum Testamentum, 63) 191-207 et JONCK, *Hypocrits' Benedictions of Isaac, Jacob and Moses and the Testaments of the Twelve Patriarchs* *Bijdragen* 46 (1985) 245-260 (republié dans: *Jews, Jewish Eschatology* ... 204-219).

<sup>3</sup> Cf. ses études sur la *Prima Clementia* et l'Évangile de Jean (surtout ce qu'elle écrit sur Jean le Baptiste); v. bibliographie.

Tout a commencé par le calendrier de 364 jours que Mlle Jaubert a nommé «sacerdotal» par son appartenance, d'après elle, au Code Sacerdotal biblique. Ce nom s'est montré n'être pas très heureux parce que les origines de ce calendrier sont assez discutables<sup>4</sup>, et, en tout cas, son adaptation par le (ou ?) culte juif est postérieure au Code Sacerdotal. On connaît maintenant le modèle babylonien du calendrier hébreu de 364 jours: C'est un calendrier décrit dans un traité astronomique babylonien nommé MUL.APIN («Étoile polaire»), de 364 jours il aussi<sup>5</sup>, mais le Code Sacerdotal est maintenant redaté par une époque plus haute que l'Exil babylonien<sup>6</sup>. Il nous reste donc à discuter d'une possible présence d'un calendrier de 364 jours dans certaines reconstructions tardives de ces livres bibliques qu'on attribue au Code Sacerdotal, mais la discussion sur la présence d'un pareil calendrier dans le Code lui-même peut être considérée comme terminée.

Toutefois, le calendrier de 364 jours est «sacerdotal» dans un autre sens, qui est d'ailleurs plus intéressant pour notre propos. C'est un calendrier parfaitement approprié aux buts culturels et même au temple et au sacerdoce spécifiques. C'est un trait unique, tout à fait étranger au calendrier rabbinique, qui laisse ainsi qu'un calendrier solaire de 365 jours, suivi par Mlle Jaubert bien avant des études approfondies de l'espace cultuel de J. Enoch, des liturgies des Cantiques du Sacrifice de Sabbat et du Rouleau du Temple ou des codes sacerdotaux de 4Q.200<sup>7</sup>. Un pareil calendrier serait donc complètement inutile aux mouvements religieux privés du sacerdoce, comme le pharisaïsme ou le judaïsme rabbinique. En même temps, il est très informatif sur la structure du culte correspondante, y compris la structure du temple, par-

<sup>4</sup> Cf., note 4 dans B. Lorient, Les quatre jours «de l'intervalle»: une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours (dans le *Mémorial* présent).

<sup>5</sup> M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsgeschichte. Untersuchungen zum Astronomischen Hohenbuch (Hesekielbuch)—V199*, 1990 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68).

<sup>6</sup> Indépendamment par Israel Kraeli et Jacob Milgrom. Voir I. KRAELI, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis, 1995) (en hébreu: Munkin, 1992); J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (NY, Y. etc., 1991) (The Anchor Bible, 3) 15-35.

<sup>7</sup> Voir: ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsgeschichte* ...; D. K. FAUL, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (London—Boston—Köln, 1998) (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 27), spéc. 126-149 (sur les 24/7 Shabbat); J. MAZAR, *The Temple Scroll. An Introduction, Translation and Commentary* (Sheffield, 1983) (*JSOT*, Suppl. Ser., 34); U. GABLER, *The Qumran Texts (4Q319) and the Problem of Intercalation in the Context of the 364-day Calendar of Qumran* (dans: *Verträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster, 25-26. Juli 1993*) / H.-J. Fabry, A. Lange, H. Lichtenberger (Hrsg.) (Münster, 1995) (Schriften des Instituts für Jüdische Weltanschauung, 3) 125-144.

fois l'organisation des services des prêtres, et toujours — parce que nos temples terrestres sont modelés d'après le Tabernacle céleste (Esaïe 23, 9) — sur la structure interne des Cieux, c'est à dire la structure qui voit les visionnaires dans les apocalypses. Le calendrier liturgique, c'était donc une formule cosmologique, liturgique et — disons avec Mlle Jaubert — sacerdotale, et on ne sera pas trop étonné lorsqu'on voit la question de calendrier au centre des luttes entre les courants divers du judaïsme ancien. On le verra, même dans le *Ménoial* présent, que l'actualité du calendrier de 364 jours pour le christianisme naissant reste discutable jusqu'à aujourd'hui, mais nous avons le droit de revisiter ce problème quelques lignes plus loin.

Or le calendrier n'était qu'une formule — ou, plutôt, le squelette — de la tradition commune au christianisme naissant et à sa matrice juive, la tradition qu'il fallait rechercher. Une notion beaucoup plus vaste, quoique aussi commune pour les traditions messianiques préchrétiennes et chrétiennes, c'est la notion d'Alliance, à laquelle Mlle Jaubert a consacré sa thèse de doctorat. Elle traque l'histoire de l'Alliance et surtout celle de la *Nouvelle Alliance* à partir du Code Sacerdotal et de Jérémie jusqu'au Nouveau Testament à travers des œuvres intertestamentaires et quaternaires, et c'était pour la première fois que la théologie du christianisme primitif ait été présentée comme un fruit d'un développement continu et organique d'une théologie hébraïque. Afin de mieux saisir l'importance d'un pareil résultat, qu'on rappelle qu'à l'époque, la littérature intertestamentaire n'était pas normalement considérée comme un segment nécessaire de la ligne qui conjoint entre eux la Bible hébraïque et le Nouveau Testament, mais plutôt comme un produit des mouvements excentriques et sectaires. D'ailleurs, l'approche commune à la théologie du Nouveau Testament impliquait une sorte de «marcionisme scientifique», où on tentait d'expliquer la naissance de la christologie comme une création *ex nihilo*.<sup>6</sup>

Ce sont les découvertes de Qumrân qui ont catalysé, dès les années 1950, un changement rapide de tout ce tableau du monde religieux juif à l'aube de l'être chrétienne.

<sup>6</sup> Sur les parents sous-entendus de l'école allemande, la plus maternelle et influente, on pourrait consulter avec profit, par exemple, Craig A. Evans, *Recent development in Jesus Research: Presuppositions, Criteria, and Sources* // *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (Leiden — N. Y. — Köln, 1995) (*Antiquity and Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 25) 1–49, spéc. p. 20, conclusion sur Bultmann: «This thinking [...] grows out of a theology that places great emphasis on how Jesus was different from (i.e. 'superior to') Judaism. In essence what we have in Bultmann and his pupils is apologetics not history». À l'époque présente, ce sont des précautions de nature contraire qui ont devinées post-hoc plus actuelles, cf. D. A. Hachen, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus* // With a Foreword by Gösta Lewnésson (Grand Rapids, MI, 1984).

Au point de vue de la patalogie et, de façon plus générale, des études de l'Orient Chrétien, il y a deux noms qu'on doit rappeler ici immédiatement: celui de Mgr Jean Daniélou († 1974) et celui de Mlle Annie Jaubert. On pourrait même préciser les titres de leurs travaux les plus révolutionnaires: *Théologie du judéo-christianisme* (1953)<sup>7</sup> et *La date de la Cène* (1957). Les deux monographies contenaient un nombre des points critiquables, mais leurs contributions principales portaient sur un nouveau paradigme scientifique (au sens de T. Kuhn, l'auteur de *The Structure of the Scientific Revolutions*, 1962, dont le livre, paru à la même époque, a marqué une révolution dans la science de l'histoire de la science<sup>8</sup>).

Où, les critiques de Mgr Daniélou pouvaient lui reprocher à juste titre que sa reconstruction d'une unique «théologie judéo-chrétienne» ne résiste pas aux faits, qu'il n'y avait aucune «théologie» commune à toutes les communautés judéo-chrétiennes<sup>9</sup>. N'importe: ce qui valait mieux, ce n'était pas la reconstruction, mais l'idée que toute la théologie chrétienne avant la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle ait été, dans un sens, «judéo-chrétienne», d'où encore une conclusion de valeur capitale — que les œuvres pseudépigraphiques répandues parmi les chrétiens doivent être utilisées, tout d'abord, comme les sources sur la pensée théologique so-dedans de la Grande Église, quoique en une époque postérieure, au III<sup>e</sup> et surtout au IV<sup>e</sup> siècles, les mêmes pseudépigraphes devenaient plus familiers par les sectes. Or, une grande partie de ces pseudépigraphes a été d'origine juive et pré-chrétienne, d'où s'ensuivait presque automatiquement l'idée centrale de tout «le paradigme scientifique» en question: la théologie du christianisme naissant se développait comme une continuation d'une ou de plusieurs traditions juives. Le paradigme vieilli, que la théologie chrétienne ait été «inventée» par quelques-uns en opposition à la tradition théologique juive, a été désormais abandonné.

Qu'on tienne compte qu'une révolution religieuse comme la venue du Messie n'est pas nécessairement une révolution théologique. Dans le cas où

<sup>7</sup> L'édition posthume, avec quelques additions éditoriales: J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. I. Théologie du judéo-christianisme* (Paris, 1991).

<sup>8</sup> L'histoire des *Assessors*, non moins que celle des sciences dites «exactes» devait devenir un objet de l'application des théories de Thomas Kuhn et d'Imre Lakatos sur les mécanismes internes du développement de la connaissance scientifique. Les études des judaïsmes anciens et des origines chrétiennes dans le siècle passé sont riches d'exemples très instructifs du changement des «paradigmes» de Kuhn et des «programmes scientifiques» de Lakatos.

<sup>9</sup> Cf. la formulation de Marcel Simon: «Le judéo-christianisme tel que le conçoit Daniélou, c'est à dire un tant que théologie structurale et cohérente, représente une abstraction» (*M. Simon, Réflexions sur le judéo-christianisme // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* / Ed. by B. Neuss. Part II. Early Christianity (Leiden, 1975) 53–76, spéc. 56).

onté venue est accomplie en correspondance exacte avec les prophètes (c'est-à-dire, avec la tradition exégétique dans laquelle on transmettait des pareilles prophéties<sup>11</sup>), on saurait attendre dans la théologie plutôt une évolution qu'une révolution. Le paradigme nouveau, adopté par Mgr Daniélou et Mlle Jaubert, c'était donc un paradigme «évolutionniste» au lieu d'un paradigme «révolutionnaire». La première théologie chrétienne a été, d'après eux, une théologie juive pré-chrétienne où la partie majeure des prophéties pour les temps messianiques est considérée comme accomplie<sup>12</sup>.

Or, la théologie d'inspiration vétérotestamentaire s'expliquait tout d'abord par le langage du culte dont la partie la plus informative est devenue, dans les derniers siècles avant J.-C., le calendrier liturgique — le point central des études de Mlle Jaubert en 1950s.

Tout en étant un co-auteur du même paradigme scientifique que Mgr Daniélou, Mlle Jaubert a donc fourni la première théorie, dans le cadre du même paradigme, acceptable comme une base de travail: il faut tracer l'histoire de la théologie se basant sur le langage liturgique (dont la partie centrale est le calendrier), et non sur les constructions intellectuelles, comme le voulait Mgr Daniélou. Loin de considérer le christianisme ancien comme un mouvement adogmatique ou, du moins, n'ayant aucun système théologique<sup>13</sup>, Mlle Jaubert ne suivait pas Mgr Daniélou dans les recherches d'un fil purement intellectuel pour devenir capable de surmonter les labyrinthes des idées qu'on trouve dans les sources. Au lieu de ceci, elle s'est tournée vers la liturgie, avec son calendrier et son sacerdoce — et avec la conception de l'Alliance sur laquelle cette liturgie a été basée. Avant Mlle Jaubert a saisi le nerf du système théologique tout entier: dans le christianisme naissant, c'était la liturgie juive et non la logique grecque.

Il en va sans dire que les deux, Mgr Daniélou et Mlle Jaubert, insistent sur la nécessité d'étudier la littérature pseudépigraphique comme les sources de la théologie au-delà de la Grande Église et la matrice juive du christianisme.

<sup>11</sup> Louné, Les quatre jours «de l'intervalle» - partie 4.3 et note 42.

<sup>12</sup> Bien qu'il serait prématuré de dire que ce paradigme «évolutionniste» soit devenu maintenant le plus dominant, on peut le nommer très influent. Cf., par ex., Ch. ROWLAND, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (London, 1983) p. xvii: «... I have assumed that, in early Christianity, we are dealing with a Jewish messianic sect...»; cf. de même *ibid.*, p. 75-80 («Christianity as a Jewish Sect»).

<sup>13</sup> L'absence d'un système théologique basé sur la philosophie grecque, ce n'est pas la même chose que l'absence de système quelconque — circonstance ignorée si souvent par les historiens de la théologie chrétienne, même à notre époque (cf., par ex., «Nattlich hat es in dieser Frühzeit keine schulmäßig betriebene systematische Theologie gegeben» [W. SCHWANNING, *Das Urchristentum* (Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz, 1981) (Urban-Taschenbücher, 336) 163]. Cela n'est «nattlich» dans l'unique cas si la théologie chrétienne est une invention sur la place vide.

Il serait légitime de préciser quelque chose d'avantage. Le langage liturgique dont il s'agit chez Mlle Jaubert, c'est toujours le langage sacerdotal. La liturgie sans aucun sacerdoce, tout en étant possible (par exemple, dans les judaïsmes rabbinique et kabbale ou le protestantisme), était sans doute hors des frontières du christianisme naissant et de sa matrice juive. Donc, lorsque Mlle Jaubert dit «sacerdotal», cela veut dire souvent tout simplement «liturgique». Sa méthode n'était, en effet, qu'une application systématique de la liturgie historique à l'histoire des traditions religieuses entières. La méthode tout à fait justifiable en ce qui concerne le monde juif aux abords de l'ère chrétienne. Nous discutons d'ailleurs la nouveauté et les perspectives d'une pareille approche qui ne fut jamais, aujourd'hui non plus, familière aux étudiants du Nouveau Testament<sup>14</sup>. Ce qu'il nous était important de noter ici, ce que la théorie adoptée par Mlle Jaubert, à savoir que le cordon ombilical conjoint le christianisme avec sa matrice juive soit accessible à partir de la liturgie, l'a fait développer une approche de liturgie comparée aux études du Nouveau Testament.

Mais laissons pour le moment de côté la contribution de Mlle Jaubert aux études liturgiques pour revenir à notre thème central des études de l'Orient Chrétien.

Ce sont les données des traditions chrétiennes orientales qui ont fourni à Mlle Jaubert les preuves décisives de l'existence du calendrier de 364 jours dans les milieux chrétiens. Mais les critiques, dès Patrick Skehan en 1958<sup>15</sup> jusqu'à Walter D. Ray dans le présent *Mémoir*, indiquent en revanche que ces données sont trop fragmentaires pour en conjecturer quelque chose sur la communauté de Jésus. Il est nécessaire de s'arrêter un peu sur ce point.

Ce qui est le plus évident, c'est un problème de la connaissance des sources orientales sur l'usage du calendrier de 364 jours ou de certaines particularités liées à celui-ci (comme, par exemple, la commémoration de la Cène le mardi). En effet, elles sont beaucoup plus nombreuses que celles qu'a trouvées Mlle Jaubert et existent à peu près dans toutes les traditions orientales<sup>16</sup>. Cependant la spécialisation sur le Nouveau Testament et même sur le christianisme primitif ne présuppose jusqu'à maintenant aucune connaissance approfondie des sources chrétiennes orientales. D'ailleurs, la spécialisation dans les christianismes orientaux, malgré des efforts des certains savants et même de certains milieux scientifiques (comme le cercle de la rédaction pré-évolutionniste de notre revue *Христианский Восток*), ne présupposait, à

<sup>14</sup> Louné, Les quatre jours «de l'intervalle».

<sup>15</sup> Voir note 15 dans Louné, Les quatre jours «de l'intervalle».

<sup>16</sup> Cf. surtout M. van Esbroeck, L'année régulière de 364 jours dans la cosmogonie au sujet de Chalodéon (dans le présent *Mémoir*), de même que Louné, Les quatre jours «de l'intervalle».

son tour, aucun intérêt ni connaissance des problèmes des origines chrétiennes. À mon avis, ces barrières interdisciplinaires sont l'unique raison pour quoi l'assortiment des sources discutées en connexion à l'hypothèse de Mille Jaubert est jusqu'ici si pauvre.

Ce qui va ensuite, c'est un problème de méthode. Il ne suffit pas de collectionner les sources, il faut les mettre en ordre. Par exemple, les évidences présentées par M. van Esbeek dans le présent *Mémorial* ont leur origine, parfois éloignée, à Jérusalem, et une parfaite localisation de la tradition du calendrier de 364 jours ne saurait être tout à fait sans importance pour les recherches du calendrier primitif de la communauté chrétienne de cette même ville. Or cette localisation dans Jérusalem ne serait jamais possible sans la méthode de l'hagiographie critique que le Père van Esbeek applique à ses sources — des légendes hagiographiques orientales (et parfois occidentales) qui reflètent les querelles chronologiques des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles ! Rien d'extraordinaire si l'hagiographie fournit des données à la liturgie comparée, mais c'est hors d'habitude lorsqu'il s'agit d'un domaine relevant des études néotestamentaires.

La liturgie comparée, c'est, à mon avis, l'unique méthode qui saurait être applicable pour établir la forme du calendrier de la communauté de Jésus, et j'ai essayé de le démontrer dans ma propre contribution à notre *Mémorial*. Mais il faut souligner que cette même méthode a été testée pour la première fois, quoique sans la nommer, par Mille Jaubert elle-même.

Enfin, un autre thème majeur de Mille Jaubert, celui de l'Alliance, ne doit pas être occulté par la question de calendriers. Aujourd'hui il est temps de constater que l'idée d'une alliance renouvelée n'a pas cessé d'être productive dans le christianisme comme elle l'était dans les mouvements juifs post-chrétiens. Il semble que c'est une idée centrale du monachisme et un fondement théologique de la vie ascétique au IV<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>, donc les racines sont naturellement dans le christianisme avant Nicée<sup>22</sup>.

L'impensé donné par Mille Jaubert aux études de l'Orient Chrétien ne se limite pas par l'intensification de l'usage des sources orientales dans les études du christianisme ancien, ni même par l'application de la liturgie comparée (discipline enfantine dans le sillon des études de l'Orient Chrétien) aux études néotestamentaires. Elle a ouvert des perspectives nouvelles pour les

études des traditions juives, ce qui n'est pas moins important pour les études des origines chrétiennes<sup>23</sup>.

C'est ici qu'on voit la dimension nouvelle des études de l'Orient Chrétien dont Mille Jaubert est devenu un découvreur et, oserais-je dire, le premier théologien à succès. Si le christianisme héritait d'une (ou des) tradition(s) juive(s) sacerdotale(s), au contraire du judaïsme rabbinique privé du temple et du sacerdoce, les données chrétiennes peuvent être utilisées dans les études de ces formes du judaïsme, souvent mieux que les sources rabbiniques. En effet, les judaïsmes «sacerdotaux», c'est-à-dire ayant des prêtres, sacrifices, temple ou tabernacle, soit assez nombreux. Pas seulement les mouvements religieux de l'époque du Second Temple, y compris la secte de Qumrân, mais encore quelques traditions survivantes (comme les Samaritains et les Beta Israël (Falachas) éthiopiens) et disparues (comme la tradition peu connue qui a engendré la littérature des *Heikhalot*<sup>24</sup>, probablement le premier judaïsme des Khazars<sup>25</sup> et une secte juive de l'Arabie par laquelle a été influencée la structure du synagoge de la Mecque<sup>26</sup>).

<sup>21</sup> Je me permets de citer encore une fois Christopher Rowland: «...to understand early Christianity is, first of all, to understand first century Judaism in all its complexity» (Rowland, *Christian Origins...*, 315).

<sup>22</sup> Il va sans dire que les traditions en question sont capables de localiser leur temples soit sur le terre, soit dans les Cieux ou bien dans l'Imagination. Sans entrer dans la discussion trop large sur la provenance de la littérature des *Heikhalot* je me limiterai de quelques références sur son côté «sacerdotal», c'est-à-dire liturgique: M. Siro, *La mystique cosmologique juive* (Berlin—Paris—New York, 1981) (École des Hautes Études en Sciences Sociales. Études juives, 16) [cette monographie, finie en 1999, quoique assez vieille, fournit des données fort intéressantes sur la construction d'une «cosmologie liturgique» du type énochien dans la littérature des *Heikhalot*]; R. Elie, *From Earthly Temple to Heavenly Shrine. Prayers and Sacred Songs in the Heikhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions* // *Arabic Studies Quarterly* 4 (1997) 217–267. L'analyse liturgique est aussi mise dans les études sur la littérature des *Heikhalot*, c'est pourquoi il serait utile de citer la thèse de Michael Dov Schwartz, *Liturgical Elements in Early Jewish Mysticism: A Literary Analysis of Ma'aseh Merkabah*. New York University PhD thesis / Research Advisor: L. B. Schiffman, 1986 (microfilm: University Microfilms International, Ann Arbor, MI, no 86-26916).

<sup>23</sup> Voir l'analyse des données liturgiques dans ma révision de K. Brock, *The Jews of Khazaria* // *JR* 2 (8) (2000) 436–441, spécialement 439–441.

<sup>24</sup> Cf., sur les difficultés de l'approche traditionnelle aux origines de l'Islam: J. Wansanaka, *The Soterian Mythos. Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978) (London Oriental Series, 34), mais voir les reconstructions des structures liturgiques faites par G. R. Hawting, par ex.: G. R. Hawting, *The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca* // *Studies on the First Century of Islamic History* / G. H. A. Juythoff, ed. (Cardiff—Edinburgh—Villars, 1982) (Papers on Islamic History, 5) 23–47, 203–210; ainsi, *The Disappearance and Rediscovery of Zam-*

<sup>21</sup> Voir, d'abord, G. Courtois, «L'alliance» aux origines du monachisme égyptien // *Colloquia Patrologica* 39 (1977) 170–193, et ensuite, pour une perspective plus large, B. M. Лурье, *Православие. Аскетизм. Идея монашества и ее развитие в Египте* (СПб., 2001) (Богословские и церковно-исторические исследования).

<sup>22</sup> Cf. B. M. Лурье, *Цитаты из Псалма в составе исторической версии Толковой на Апостолы св. Афанасия Кессарийского: перевод и историко-эсхатологическое исследование* // *Псалтирь Музей Апостолы* // Под общ. ред. А. Г. Дудкина (Москва, 2002) 511–522, прим. 32.

Ces perspectives des études de l'Orient Chrétien aux intérêts de l'Orient pré-chrétien et non-chrétien, c'est une nouvelle dimension de notre discipline scientifique qu'elle doit à Mlle Jaubert<sup>19</sup>.

Madeleine Petit

## ANNIE JAUBERT

### Bibliographie

Cette bibliographie d'Annie Jaubert est exhaustive: elle comprend toutes ses œuvres, tant scientifiques que de vulgarisation.

### Ouvrages

1957. La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne (Paris) (Études Bibliques). Traduction américaine: *The Date of the Last Supper* (Staten Island, 1965).  
1960. Origène, Homélies sur Josué (Paris) (SC 71).  
1963. La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne (Paris) (Patristica Sorbonensia).  
1967. Les premiers chrétiens (Paris) (Collection Microcosme, Le temps qui court n° 39).  
1971. Clément de Rome, Épître aux Corinthiens (Paris) (SC 167).  
1976. Approches de l'Évangile de Jean (Paris). Traduction italienne en 1978: *Come leggere il vangelo di Giovanni*.  
1979. Les femmes dans l'Écriture (Supplément Vie Chrétienne 219) et nouvelle édition: Paris, 1992.

### Articles

1953. Le calendrier des Juifs et de la secte de Qumrân. Les origines bibliques // *VT* 3, 259-264.  
1954. La date de la dernière Cène // *RHR* 95, 140-173.  
1957. Le calendrier des Juifs et les jours liturgiques de la semaine // *VT* 7, 35-61.  
1958. Le pays de Damas // *RB* 65, 214-248.  
1958. Aperçus sur le calendrier de Qumrân // *Rechté IV* (La secte de Qumrân et les origines du christianisme) 113-120. Le texte est repris et augmenté dans l'article suivant.  
1960. Jésus et le calendrier de Qumrân // *NTS* 7, 1-30.  
1963. L'image de la colonne (1 Tim. 3-15) // *Sacrorum Paulinorum Congressus intern. Catholicus 1961* (Rome, Inst. Bibl. Pont.) 1-8.  
1963. La symbolique du puits de Jacob. Jean 4-12 // *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts à Henri de Lubac* (Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 56) 67-73.  
1964. Les sources de la conception millénaire de l'Eglise en 1 Chrétiens 37 // *VC* 18, 4-84.  
1964. Thèmes lévitiques dans la *Prima Clementis* // *VC* 18, 193-203.

tan and the «Well of the Kacbas» // *RQMS* 43 (1980) 44-54. «Certain Jewish ideas» dont parle ici Hawting concernant la structure liturgique du sanctuaire de la Mecque sont les très reconnaissables structures du Temple/Tabernacle eschatologique du type d'Ischielien (avec une source d'eau) bien connues par les édifices chrétiens (cf. В. М. Лурье, Из Вавилона в Аггунь горы Храм Соломона: архангельские прощания о Сикке и Ковчеге Завета в составе Храма Иерусалим и их трансформация через Константинополь // *ВВ* 2 (8) (2001) 137-207); en tout cas, ces «idées juives» n'ont rien à voir avec le judaïsme rabbinique.

<sup>19</sup> Cet article a été écrit au cours d'un dialogue avec le R. P. Étienne Nodet, o.p., et avec une assistance constante de Mlle Madeleine Petit. Je lui remercie de tout mon cœur.

1964. Les séances du Sanhédrin et les récits de la Passion // *RHR* 166, 143-169.
1965. Les séances du Sanhédrin... (fin) // *RHR* 167, 1-33.
1965. Symbolique de l'eau et connaissance de Dieu // *Cahiers Bibliques* 3, 455-463.
1965. Le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne // *L'Information historique* 27, 1, 29-32.
1966. Une lecture du lavement des pieds au mardi-mercredi saint // *Mus* 79, 257-266.
1966. Une discussion patristique sur la chronologie de la Passion // *Recherches de science religieuse* 54, 407-410.
1967. Le thème du «Rex Sacerdos» chez Philon d'Alexandrie // *Philon d'Alexandrie* (Colloque Philon d'Alexandrie 11-15 septembre 1966) 243-252.
1967. L'image de la vigne (Jean 15) // *ORKONOMIA, Heiligeschichte als Thema der Theologie* (Mélanges O. Cullmann) (Hamburg) 93-99.
1967. Le mercredi où Jésus fut livré // *NTS* 14, 145-164.
1967. La foi de Pierre // *Évangélisation et Parole* (Décembre).
1968. Christ est accusé // *Qui est Jésus-Christ?* (Séminaire des intellectuels catholiques) // *Recherches et Débats* 62, 117-123.
1968. Le mercredi du nouvel an chez les Yévids // *Bib* 49, 244-248.
1970. Réflexions préliminaires (sur la résurrection) // *Cahiers Bibliques de Foi et Vie* 3-6.
1971. La symbolique des douze // *Hommages à André Dupont-Sommer* (Paris) 453-460.
1971. Qui est Jésus-Christ pour moi, exégète? // *Cahiers Universitaires Catholiques* 12, 20.
1971. Philon d'Alexandrie, env. 20 av. J.-C. — 45 ap. J.-C. // *Encyclopaedia Universalis*, 969-970.
1971. Quel jour Jésus a-t-il célébré la Cène? // *En ce temps-là la Bible* 83, 1.
1971. O Espírito, a Água e o Sangre (1 Jo 5,7-8) // *Atualidades Bíblicas* (Miscelânea in Memoriam de Frei João José Peredini de Castro, o.f.m.) 616-620.
1971. Visite et borne nouvelle dans la Bible // *Verbum Caro* 25,100, 3-10.
1972. Echo du Livre de la Sagesse en Barnabé 7-9 // *Recherches de science religieuse* 60 (Judaïsme-christianisme. Hommage à Jean Daniélou) 193-198.
1972. The calendar of Qumran and the Passion Narrative in John // *John and Qumran* / Ed. J. H. CHALLETZKORN (London) 62-75; republié sous le titre: *John and the Dead Sea scrolls* (New York, 1991).
1972. Le voile des femmes (1 Cor. 11,2-16) // *NTS* 18, 419-430.
1973. L'élection de Matthias et le tirage au sort // *Studia Evangelica* VI (TU 112) 274-280.
1973. Symboles et figures christologiques dans le judaïsme // *Revue des Sciences religieuses* 47, 373-390. Texte repris dans: *Exégèse biblique et judaïsme* (Strasbourg) 219-236.

1973. Infaillible: observations sur le langage du Nouveau Testament // *Eglise infaillible ou interposée?* (coll. Recherches et Débats 79) 93-101. Traduction allemande: *Unfehlbar? Beobachtungen zur Sprache des Neuen Testaments* // *Führer: eine Bilanz*, 105-113.
1973. La femme dans le Nouveau Testament et le christianisme antique // *Visage nouveau de la femme missionnaire*, 9-26.
1974. Jean 17,25 et l'interprétation postique // *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris) 347-353.
1974. Des gestes libérateurs de Jésus. Des Synoptiques à Saint Jean // *Évangile* 7 (Février) 18-22.
1974. Les épîtres de Paul: le fait communautaire // *Le Ministère et les manières selon le Nouveau Testament, dossier exégétique et réflexion théologique* (Parole de Dieu (Paris)) 16-33.
1975. Symbolisme chrétien et ordination des femmes. Ministères mutuels ordonnés // *Effort diaconal* 37 et 38, 51-53.
1975. Judaïsme // *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris). L'article d'Anne Jubert est réuni à ceux de K. Hruby et R. Le Débat en un fascicule indépendant publié par Beauchesne. Traduit en américain sous le titre: «The Spirituality of Judaism» en 1977 (Religious experience series 11).
1975. Saint Paul était-il misogyne? // *Cahiers Universitaires Catholiques* (Mai-Juin) 3-6.
1975. Un nouveau calendrier liturgique // *Devoirs de l'Archéologie* 10, 82-86.
1975. D'Israël à l'Eglise // *Les quatre fleuves* 5 (Peuple de Dieu) (Paris) 4-13.
1975. La composition devant Pilate selon Jean, Jean 18,28-19,16 // *Cahiers Bibliques de Foi et Vie* 13, 3-12.
1976. Lecture de l'Evangile selon saint Jean // *Cahiers Evangile* 17, 5-70.
1976. Le rôle missionnaire des femmes dans l'Eglise ancienne // *Évangélisation et culture*, 143-148.
1977. Les communautés saines // *Bible et Terre Sainte* 191, 3-4.
1977. Exégèse du Nouveau Testament et documents externes // *Les Quatre Fleuves* 7, 38-42.
1978. Le calendrier de Qumran et la date de la Cène // *Le Monde de la Bible* 4.
1978. Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu. Recherches de critères en référence à l'Écriture // *Lectio Divina* 96 (Écriture et Pentecôte chrétienne (Congrès de l'ACFEB 1977)) 53-68.
1978. L'image de l'Agneau // *Le Monde de la Bible* 3, 22-24.
1978. Fiches de Calendrier // *Qumran, sa piété, sa théologie et son milieu* (Paris) (*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* XLVI) 305-311.
1979. Saggiement d'un peuple // *Histoire vécue du peuple chrétien* 1, 39-47.
1979. Le code de sainteté dans l'œuvre johannique // *L'Année Canonique* XXIII, 59-67.
1979. L'Esprit dans le Nouveau Testament // *Les Quatre Fleuves* 9, 23-32.

1980. Comment donner un témoignage sur la foi? *Il Nous croyons en Jésus-Christ* (Paris) 333-336.
1980. La symbolique des femmes dans les traditions religieuses: une reconnaissance de l'évangile de Jean *Revue de l'Université d'Ottawa* 50,1. 114-121.
1981. (en collaboration avec Jean-Louis d'Aragon) *Jeux, ou l'accomplissement en Jésus des institutions juives Il Jésus aujourd'hui* (Paris). 63-73.

### Une vie — un itinéraire

Née à Bordeaux le 25 octobre 1912 d'un père, Raoul Jaubert, charentais, et d'une mère, Marie-Jeanne Daudé Clavaud, bordelaise, Anne, Marie, Louise dite Annie Jaubert grandit à Bordeaux jusqu'à l'âge de sept ans dans une famille nombreuse: quatre enfants — dont l'un disparut jeune — nés de la première femme de son père et trois enfants de la seconde épouse, cousine germaine de la première femme. Annie Jaubert est née de ce second mariage; sa plus jeune sœur, Marie-Edith, est la seule survivante d'une fratrie décimée par le cancer. Raoul Jaubert, notaire à Arles puis à Angoulême, se défit de sa charge avant son remariage et résida un temps à Bordeaux avant de s'installer définitivement à Paris. C'est là qu'Annie Jaubert fit ses études secondaires, d'abord à Sainte Marie de Neully puis à l'Ecole Normale Catholique. Elle commença alors des études supérieures à la Sorbonne.

### Cursus universitaire

Agrégation de lettres classiques, Paris 1937

Professeur de lycée à Poitiers, Versailles et Paris 1937-1946 (Henri Boucher)

Coag d'études (4 cours de théologie à l'Institut 1946-1948 Catholique de Paris)

Détachement au C.N.R.S. 1948-1951

Pensionnaire à l'Ecole biblique archéologique française 1951-1952

Professeur de lycée à Paris (Molière) 1953 — 1954

Professeur de lycée et chargée de deux heures de cours de N.T. 1954-1955 au décès de M. Goguel à la Faculté des Lettres. Assistante d'Henri-Jérôme Marrou et assurant deux heures de cours de 1955-1959 N. T. et deux heures d'hébreu (1ère et 2ème années)

Détachement C.N.R.S. 1955-1972

— assurant deux heures d'hébreu (direction A. Dupont-Sommer) 1959-1969 à l'Institut d'Etudes Sémitiques (Paris)

— assurant un cours de N.T. (Paris IV) en remplacement depuis 1967 de O. Cullmann — partie de l'UVA de christianisme ancien

— assurant une UV de premier cycle en hébreu élémentaire depuis 1969 (Paris III)

— chargée d'enseignement par Charles Pietri à la Sorbonne 1977-1979 (Paris IV) pour les étudiants en histoire sur «l'église du N.T. et les origines chrétiennes».

### Diplômes

Diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes (Sciences Religieuses) 1957

Doctorat 3ème cycle 1960

Doctorat d'Etat 1963

Monique Alexandre (professeur émérite à l'Université de Paris-IV-Sorbonne) cite les chercheurs et futurs chercheurs qu'Annie Jaubert côtoya au séminaire d'H. L. Marrou dans les années 1955 et suivantes: «Elle appartenait au groupe des aînés, parmi lesquels André Méhat (Clément d'Alexandrie), Michel Spanne (Stolcius des Pères), Marguerite Harl (Origène), Marie-Louise Guillaumin (Cappadociens), Jean-Marie Leroux et Anne-Marie Malingrey (Jean Chrysostome), Anne-Marie La Bonnardière (Augustin). De plus jeunes gravitaient autour de ce centre: Marie-Joséphine Roudou (exégèse des Psalms), Charles Pietri (Rome chrétienne), Lucie Pietri (Tours chrétienne), Claude Lepelletier (cités d'Afrique dans l'Antiquité tardive) et Monique Alexandre (Philon d'Alexandrie)».

C'est pour plus de clarté que les différentes activités d'Annie Jaubert sont présentées sous diverses rubriques alors qu'en fait ces activités s'interpénétraient et se nourrissaient l'une l'autre.

### L'enseignement

Les sujets de l'enseignement d'A. J. se confondent évidemment avec ceux de son propre travail. Elle a elle-même défini sa méthode de recherche et l'a enseignée à ses étudiants. Dès 1963 (*La Notion d'Alliance*, 16-17) elle écrit: «Nous avons essayé d'entrer en communication avec ces générations du passé et de revivre avec elles leur passionnante aventure spirituelle, de porter sur elles un regard neuf en nous laissant imprégner et imberber des textes. Nous avons cherché à adhérer à l'objet, à comprendre ces témoignages de l'intérieur, à pénétrer dans l'âme et dans le cœur de ces générations juives auxquelles nous devons tant et dans lesquelles s'efface le christianisme primitif». Elle a conservé jusqu'à la fin les mêmes principes puisque dans un entretien accordé à Guillemette de Saingnè pour «*Le Monde*» (mai 1979) elle déclare: «Faire de l'exégèse, c'est expliquer les textes en les replaçant dans leur contexte. Il faut se glisser dans des raisonnements, des modes de pensée qui nous sont devenus étrangers, à nous hommes du vingtième siècle industrialisés». C'est dans le même souci de compréhension qu'elle a approché les fidèles d'autres religions ou même les incroyants.

Ses étudiants étaient sensibles au souci qu'elle avait de les former à cette approche des textes, méthode qu'ils employèrent ensuite avec leurs propres



étudiants. En témoignage parmis d'autres Offiers Dorvès, actuellement professeur à l'Université d'Aix-en-Provence et Arnick Lallemand — maître de conférences à la Sorbonne (Paris IV). Cette dernière rappelle dans une lettre du 17 décembre 2001 : «Précision, clarté, fermeté, docilité attentive des étudiants étaient ses principales qualités; peu de professeurs de son niveau, quand ils ont atteint une parfaite maîtrise du sujet qu'ils enseignent, préparent leur cours avec autant de soin et exigent d'étudiants de licence des recherches personnelles aussi précises, comme le fit Annie Jaubert». Elle poursuit son témoignage en donnant l'exemple d'un cours sur l'évangile de Jean : «L'explication du texte choisi fut l'occasion d'étudier l'histoire des manuscrits, les variantes des textes du Nouveau Testament, la présentation des différents milieux juifs, l'étude de Flavius Josèphe, de Philon, des textes de Qumrân, des évangiles apocryphes».

### Le chercheur

C'est l'exigence spirituelle — on le verra dans la rubrique suivante — qui fut à l'origine des choix scientifiques d'Annie Jaubert et la poussa «à explorer la doctrine, scruter la Bible, comprendre plus profondément le message [de l'Eglise]» (Nous croyons en Jésus-Christ, p.334). Elle se donna les moyens — s'ajoutant au grec et au latin de sa formation universitaire — d'accéder aux textes originaux par l'étude des langues orientales, en particulier de l'hébreu, de l'araméen et du syriaque, tant pour les études bibliques que pour les apocryphes, pour Philon d'Alexandrie, pour Flavius Josèphe, pour la patristique et pour l'approche du Talmud. Elle compléta cette formation par l'étude des méthodes historiques et exégétiques à la Sorbonne avec A. Dupont-Sommer et H. L. Marrou et par des cours de philosophie et de théologie à l'Institut Catholique de Paris. Enfin elle perçut cet apprentissage à l'École biblique et archéologique de Jérusalem pour laquelle elle a obtenu une bourse d'un an (année universitaire 1951—1952) de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: elle est la première femme à avoir obtenu cette bourse. Là elle s'adonne à l'étude des «manuscrits de la mer Morte» récemment découverts et que les fouilles de Qumrân enrichissent chaque année. De 1953 à 1960 ses articles et ses livres sont consacrés aux enseignements révélés par ces manuscrits. A la lumière des nouvelles données elle s'attache en particulier à reconstruire la chronologie de la Semaine Sainte.

L'éventail des thèmes abordés par A. J., on le voit par sa bibliographie, s'élargit d'année en année et ses œuvres traitent non seulement de Qumrân mais de l'Ancien Testament et du judaïsme, des pseudépigraphes, des rapports entre le judaïsme et le christianisme, de Philon d'Alexandrie (imposant du judaïsme hellénistique), de Flavius Josèphe, des débuts du christianisme (en particulier de la Semaine Sainte, de l'évangile de Jean et des ministères) du judaïsme talmudique et de la patristique (Clément de Rome et Origène) mais aussi de la place des femmes dans l'Eglise. L'analyse de ces travaux dans les

différents domaines a été faite de façon magistrale par Pierre Grelot «Annie Jaubert» [voir les références sous la rubrique finale «Hommages»]. Le cercle est alors parfait: c'est sa quête spirituelle qui l'entraîne vers les recherches scientifiques et ce sont celles-ci qui nourrissent son itinéraire spirituel et le service pastoral qu'elle assumait.

### L'itinéraire spirituel

«Je n'avais pas plus de dix ou onze ans quand on m'a donné les quatre Evangiles: je les ai avalés d'un bout à l'autre». Cette «bouffée» précoce lui donne le désir de mieux connaître les origines chrétiennes et d'éclaircir la filiation primitive de l'Eglise: «Où, l'Eglise visible était pierre d'achoppement. Mais qu'était-ce que cela devant l'appel puissant qui me poussait à explorer la doctrine, scruter la Bible, comprendre plus profondément le Message? La grâce de Dieu, le défi de Dieu étaient au-delà des misères humaines qui défigurent le visage de l'Eglise. Dès l'âge de 15 ans, je me passionnais pour les origines chrétiennes. La question était alors pour moi: "Vrai? ou faux?" Toute l'orientation de ma vie dépendait de la réponse. J'eus la chance de trouver la lumière là où d'autres demeurent dans l'obscurité. La question du "vrai ou du faux" fut vite dépassée. La Bible m'apparut finalement peu à peu la voie privilégiée pour parler de Dieu à l'homme contemporain» (Nous croyons en Jésus-Christ... 334).

Annie Jaubert ne lit la Bible qu'à 19 ans, déclare-t-elle à G. de Sèrigné, et c'est aussi à 19 ans qu'elle formule, à la demande d'un numérotier, ses objections contre la foi: celui-ci ne l'éclaircit pas. Et c'est alors que se décide son destin. «Je suis désormais que moi, et moi seule, pouvais répondre à mes propres questions... et peut-être poser les problèmes autrement» (Nous croyons en Jésus-Christ... 333).

Les réponses à ses questions A. J. les trouve dans la Bible elle-même — Ancien et Nouveau Testaments — qu'elle éclaire par les documents déjà cités (pseudépigraphes, écrits qumrâniques, patristique). Des apparentes contradictions elle fait vertu, exemple et source de foi: «Comment se fait-il que cette Bible [l'Ancien Testament] qui apparaissait à certains de mes contemporains comme un agglomérat monotone me révélait précisément dans sa diversité? Tous ces livres, écrits par des auteurs différents, dans des perspectives différentes, m'émerveillaient par leur réalisme. Ce qui apparaissait contradictoire, disparate se fondait pour moi dans une cohérence plus profonde, qui témoignait de l'infinité variété de Dieu dans les diverses singularités de l'homme. Comme le disait Pascal, les contraintes démontraient une vérité plus haute, les scandales même, osais-je le dire? étaient pour moi une source de sainteté. C'était un peuple véritable que Dieu s'était choisi et qu'il accompagnait, un peuple en bataille avec son propre Dieu, mais le Dieu fidèle ne lâchait pas son peuple. Ce livre était un livre de liberté qui n'avait pas été expurgé par les forçats du Saint-Office».

«Ce témoignage multiforme de la Bible je le retrouvais dans les Évangiles. Quel bonheur que Jésus n'ait rien écrit lui-même! Nous aurions été soumis et assujettis à l'esclavage de la lettre. Le Jésus de l'histoire était indissolublement celui de la Tradition, mais cette Tradition il la débordait de toute part. Aujourd'hui encore Jésus se découvre dans l'Écriture avec et parmi d'autres croyants; aujourd'hui encore sous la mouvance de l'Esprit, éclate la permanente nouveauté de l'Évangile. Mais nous voudrions aller plus loin, Jésus-Christ n'est pas un livre. Il se communique dans la foi, sensible ou non, au plus profond de notre être. Cette foi est un don gratuit, nous ne la possédons pas. Nous sommes "confondus", au sens strict du terme, par l'action du Logos qui éclaire tout homme, du Logos qui guérit, qui soigne, qui pénètre les replis les plus profonds du cœur» (Nous croyons en Jésus-Christ... 335). Cette notion de foi comme don de Dieu est au cœur de toute la réflexion spirituelle d'Annie Jaubert.

Ces lignes ont été dictées sur son lit d'hôpital quelques semaines avant sa disparition, et mieux que n'importe quel commentaire elles montrent comment Annie Jaubert a justifié sa foi et la vécue tout au long de sa vie.

### Le service pastoral

Cette expression englobe les activités d'Annie Jaubert parallèles à son parcours universitaire (enseignement et recherche), quelquefois issues de ce dernier et quelquefois indépendantes de lui puisque purement ecclésiales. C'est pourquoi Pierre Grelot (Annie Jaubert... 148) écrit: «Faut-il donc faire entrer le service de l'Écriture accompli par Annie Jaubert pendant 30 ans dans la catégorie des ministères? Assurément».

Dans la première catégorie se situent ses travaux et son action pour la place des femmes dans l'Église. Cette campagne, qui dura toute sa vie, est probablement déterminée par ce qu'on peut appeler son rejet, vers 1950, par l'Institut Catholique: on ne peut accorder un doctorat de théologie à une femme et «quant à enseigner dans l'Église, il n'en était pas question» (propos rapportés par G. de Saurigat dans son article). Quinze ans plus tard Jean Vinatier témoigne des réticences rencontrées «pour qu'elle fasse quelques exposés à des séminaristes». Par des exemples tirés de N. T. elle démontre dans ses livres, ses articles et ses conférences qu'il n'y a aucune justification scripturaire à la situation mineure faite aux femmes dans l'Église. Dans les Évangiles c'est à une femme (la Samaritaine) que Jésus dit: «Je te le dis, ta vie est terminée», comme il le dira, mais plus tard, au Grand Prêtre (Marc 14, 61-62). C'est à Marie de Magdala qu'il apparaît en premier le jour de la Résurrection et c'est elle qu'il charge de transmettre le message aux apôtres (Jean 20, 17-18). Dans les autres textes du N. T. les Actes décrivent l'accueil fait par les femmes aux jeunes communautés chrétiennes (par exemple Lydia en 16, 15). A. J. démontre que la misogynie attribuée à Paul relève en partie des usages juifs de l'époque et qu'une mauvaise traduction engendre souvent une mauvaise compréhension (1 Cor. 11, 7 et 10). C'est pourquoi elle enseigne aussi qu'il ne faut jamais

oublier le contexte culturel de l'époque du Christ et de celle des Pères lorsqu'on débattre sur le diaconat ou le «ministère» féminin: elle rappelle que le ministère est un «service» non un «pouvoir» et qu'aucun texte dans l'Écriture ne s'oppose au ministère des femmes et même à leur ordination.

Le «service pastoral» d'Annie Jaubert s'exerce d'abord dans le cadre des «Missions de France» où elle enseigne à des universitaires mais aussi, outre les articles et les livres de vulgarisation, par des sessions et des conférences à «ses frères et sœurs du peuple chrétien» auxquels elle rend accessible les grands problèmes de l'histoire de l'Église.

D'autre part elle œuvre efficacement dans des cadres structurés où ses compétences sont appréciées. Elle participe aux «Semaines des intellectuels Catholiques»; de 1966 à 1979 elle est la seule personne à représenter les «laïcs» dans l'Association Catholique française pour l'Étude de la Bible (ACFEB) où elle est choisie parmi les membres du Bureau pour faire partie des trois «Consulteurs». Elle est sollicitée par de hautes instances internationales telles que la «Commission Foi et Constitution du Conseil oecuménique des Églises» à Genève et, en 1971, elle est consultée par les évêques de France pour la préparation du Synode de Rome.

Dans toute sa vie et dans tous les domaines Annie Jaubert a fait partie de ce «peuple chrétien, toujours soumis à des tensions, obligé sans cesse de se référer à ses racines, en obligé de préciser sa foi devant des interrogations toujours nouvelles. Peuple à la fois timide et audacieux, qui doit maintenir son identité dans une créativité permanente» («Histoire vécue du peuple chrétien»). C'est cette mission qu'a appelée le cardinal Marty lors de ses obèques: «J'ai souvent pensé que dans sa discrétion Annie Jaubert avait œuvré plus que beaucoup pour faire découvrir aux femmes, aux laïcs, aux intellectuels, leur participation originale à la mission de l'Église. Merçi à Dieu de nous avoir donné ce signe».

Voici quelques hommages auxquels je me suis référée et qui sont d'excellents témoignages sur la vie et l'œuvre d'Annie Jaubert.

Guillemette de Samouh, Femme et exégète // *Le Monde* (Mai 1979).

Jean Vuorens, Annie Jaubert, une femme exégète de notre temps // *La Croix* (28 février 1990).

Annie-Marie La Bonnardière, Le «Ministère» d'Annie Jaubert // *Cahiers universitaires catholiques* 5 (Paris 1980) 30-35.

Pierre Grelot, Annie Jaubert // *Les quatre fleuves* 12 (Paris 1980) 137-151.

Il est intéressant de décrire les armoiries des Jaubert tant elles semblent prédestinées à décrire la ténacité et la persévérance d'Annie Jaubert à résoudre les questions qui se présentaient à elle. Elles figurent à présent un ange frappant avec une pioche un rocher situé à droite et portant la devise «peu à peu».

## THE SUN IN 2 ENOCH BOOK OF THE SECRETS OF ENOCH

### The fourth heaven

The description of the fourth heaven in the *Second Book of Enoch* (Slavonic Enoch), chapters 11–17, contains a great deal of lore concerning the sun and its movements. The activity of the moon is also described, but the moon receives less attention than the sun. The central concept is that the rising and setting of the sun and moon throughout the annual cycle are made by means of two sets of gates, six in the East, six in the West. Here are two representative versions of chapter 14, the first from MS A (earliest recension), the second a maximum reconstruction (slangere recension) based on J, with contributions from readings found only in R shown in parentheses.

And when he goes out through the western gates, then four angels remove his crown, and they carry it to the Loam.<sup>1</sup> But the sun turns his chariot around and goes on without light. And they put the crown back on him again (2 Enoch 14:2–3 [A]).

Thus he goes back once again to the eastern gates, under the earth (And when he goes out from the western gates,) he takes off his light, the splendor that is his radiance, (and four hundred angels take his crown, and carry it to the Loam). For, since his shining crown is with God, with four hundred angels guarding it, (the sun turns his chariot around) and goes back under the earth on wheels, without the great light that is his great radiance and ornament. And he remains for seven great hours in night. And the chariot spends half the time under the earth. And when he comes to the eastern approaches, in the eighth hour of the night, (the angels, the four hundred angels, bring back the crown, and crown him). And his brightness and the shining of his crown are seen before sunrise, and the sun blazes out more than fire does (2 Enoch 14 [slangere]).

In this part of the *Book of the Secrets of Enoch* there are attempts at exact science, with precise calculations of the seasonal changes in the sun's movements. This enterprise has ancient roots. The information in 2 Enoch derives from the same tradition as is found in the astronomical portions of the origi-

<sup>1</sup>In J Baruch this has to be done because each day its rays are defiled by the sight of all the wickedness on the earth.

nal books of Enoch, which can be traced back to Qumran.<sup>2</sup> There is a lot of information about the several cycles of the two main heavenly bodies, and various explanations of the phenomena are supplied. Mythology is mixed with these data. The sun drives across the sky in a chariot, accompanied by angels and other beings, who perform various tasks. The sun wears a blazing crown on his head that he removes at night and puts on again just before dawn.

### The background of the tradition

It is not always easy to grasp the picture, and the explanations do not seem to be consistent. The solar and lunar calendars are not compatible, and there are various estimates of the length of the year.

The tensions in the texts arise from confusion of four incompatible components. First, there is the scientific background in ancient astronomy;<sup>3</sup> secondly there seems to be an overlay of scribal drift under the influence of competing calendrical systems; thirdly there is the mythological background that had passed into folklore;<sup>4</sup> fourthly it seems that theological embarrass-

<sup>2</sup>The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4 / Ed. J. T. Milik, M. Black (Oxford, 1976); M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP 7) (1985); F. W. Flury, J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden—Boston—Köln, 1998) 25.

<sup>3</sup>C. Borchers, *Weltwissen — Menschheitsethik — Ufuk. Studien zum slavischen Henochbuch II Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2:59 (1992) 149–153.

<sup>4</sup>Later in this essay we shall explore this structure, which supplies ingredients common to 2 Enoch, 3 Baruch, and the *Psikhe* («Dispute of the Orthodox with the Lame»). Already in Popov's majestic edition of three redactions of the Slavonic translation of the *Psikhe* (A. H. Попов, *Нераскрытый секретный обзор астрологических наблюдений современников против лжеангелов* (XII—XV вв.) (M., 1875) 238–256), the editor recognized the mythical and popular nature of the polemic, with its use of maddening and caricature. It was not written by a theologian or a scholar, but by a simple person who could read and write. His material did not come from learned books, but from popular traditional beliefs, nurtured more by apocrypha than scholastic theology (Попов, *Нераскрытый секретный обзор*... 247–248). Prince P. P. Vyazemsky recognized the political motivation (П. П. Вяземский, *Известия пантеиста о ангелизме и Панагиионизме древних египтян* (1879) 37–64; 43). Клементьев developed these observations. There is a component of ancient pagan fables (Н. Ф. Клементьев, «Известия Пантеиста о Ангелизме» по поводу предположения о Лжеангелов астрологическо-философическом обличении VI (1896) 293–364; 299). This folkloristic component of the pseudographs sits uncomfortably with pseudo-scientific ingredients, and has generally been scorned by professional scholars, who are more interested in the work of the academic elite. It is only in recent years that Bulgarian scholars in particular have explored this level. Professor Donka Pancheva-Yotova is the leading scholar in this field (Д. Панчева-Йотова, *Богословия между апокрифи и философия* в българската литература и народното творчество

ment over the pagan flavor of the mythological components led to attempts to demythologize or even to eliminate those features.

The gathering together of so much disparate material is complicated even further by the sorry state of the MSS in this section, doubtless exacerbated by the conflicts just listed. The MSS differ extensively from one another, and no one MS can be selected as containing a best text. Attention for some readings is often meager, and the considerations that usually weigh with textual critics are hard to control. Opposite forces seem to have been at work. On the one hand, there are evident glosses, intended as explanatory notes, but some of them only obscure or contradict the basic text. An obvious example is the assertion in 14:1 that the length of the solar year is 365 1/4 days. This intrusion of the Julian calendar contradicts the original calendar of the Enoch traditions, which is based on the sectarian solar year of 364 days.<sup>7</sup> This number apparently meant nothing to the medieval scribes, and it has suffered much damage or even complete loss in the individual MSS. Charles regarded it as a scribal error, and emended it to 354.<sup>8</sup> That was before the Dead Sea Scrolls

(София, 1977); Ома ил, Апокрифи литература и фолклор (София, 1978); Ома ил, Старобългарско книжовно и езиково наследство: Проблемы на културното наследство (София, 1981); Ома ил, Кривостан в Апокрифи // П. Димитров, Литературните и фолклорни (София, 1983) 48–52; Ома ил, Палеографски изследвания // Старобългарско Литературно 15 (1985) 47–53; see the review in F. I. Anderson, Pseudepigrapha Studies in Bulgaria // Journal for the Study of the Pseudepigrapha 1 (1987) 41–55. The academic skepticism that has afflicted doubtless for this kind of material as lacking in religious or inspirational or moral value has left such marginal literature neglected for more than a century. In the case of 2 Baruch see the remarks of D. C. Harlow, The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity // SVTP 12 (1996) 3.

<sup>7</sup> As an outcome of the discovery of the Dead Sea Scrolls, the use of such a calendar is now indispensable, and the discussion of the competing calendrical systems at the turn of the era has become very voluminous. See H. D. Anderson, Календарски обичаи (М., 1983) 130–134; J. C. Gwynne, M. S. Gwynne, Astronomical and Related Origen Texts in Jewish Palestinian Aramaic // Journal of Near Eastern Studies 48 (1989) 201–214; A. Ю. Котлов, О календаре сионистской книги «Откровения Варуха» // ВЗ 32 (95) (1993) 81–83; Flatt, Vindictam, The Dead Sea Scrolls after Fifty Years... 25; J. C. VanderKam, Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls // JSJ 1 (7) (1999) 207–233. The antiquity and Mesopotamian origin of the 364-day year is now established (W. Holzinger, The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia // Journal of the Ancient Near Eastern Society 24 (1996) 35–44). In spite of sustained criticism (most recently Ben Zeev Wacholder, Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar: The Fallacy of Jubert's Hypothesis // Hebrew Union College Annual 66 (1996) 1–40), Jubert's work on the calendar has remained significant for more than forty years. It is an honor to present this present study for his memory.

<sup>8</sup> The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English / Ed. R. H. Charles (Oxford, 1913) II. 438, n. 5.

made it clear that this was precisely the calendar of the Qumran sectarians. The full details of the 364-day solar year are preserved in only one MS (R), and the full details of the 364-day lunar year are not preserved in any MS.

On the other hand, there have been extensive losses in some MSS. An obvious example is the description in chapter 13 of the 10-month, 364-day solar year, which has disappeared completely from some MSS, is mutilated in others, and survives (albeit with minor blemishes) in only two or three. The textual history can be reconstructed along the following lines. The bizarre details of this exotic calendar were made even more incredible by its clash with the Julian calendar — hence the gloss in 14:1. This contradiction remains in R, which thus represents an intermediate stage in the textual history. The last stage is represented by J, F, which have completely lost the details of the months of the solar calendar from chapter 13, and which have moved the details of the lunar calendar in chapter 16 in the direction of the Julian calendar. In effect, the gloss has displaced the text it was supposed to clarify, because it only contradicted it.

### Textual history

The example of chapter 14 should be enough to show that the textual history of the MSS of 2 Enoch cannot be reconstructed by means of a simple theory that an original («shorter») recension was revised by making substantial additions to produce the so-called «longer» recension. This may be broadly true in some portions of the text, but it does not supply much help in the determination of the value of individual readings. And it could be a hindrance, because it creates a prejudice against readings found only in MSS of the «longer» recension.<sup>9</sup>

Every individual reading needs to be carefully weighed, and there are indications that MSS of the «shorter» recension have suffered drastic abbreviation in many places. When that has happened, it is possible that original and authentic readings have survived only in MSS of the «longer» recension. The likelihood of this is increased when we observe some tell-tale evidence. The MSS of the «longer» recension are frequently divergent among themselves, but occasionally one of them will present a unique reading that has a high claim to authenticity.<sup>10</sup> Evidence of the claims of MSS of the longer recension to preserve readings with a good claim to originality is sometimes seen in surprising cross-agreement with a good reading in some MSS of the «shorter» recension. The agreement from time to time of R with A (both of them against all other MSS of their respective recensions!) is a most remarkable

<sup>9</sup> This prejudice is reflected in the editorial policy followed by André VALLANT in his edition of 2 Enoch (1976). All of the supposed «additions» in the «longer» recension were relegated to an *Appendix* (pp. 86–119).

<sup>10</sup> See BERTSCH, Weltweisheit — Menschheitsethik — Urkata... 80–85.

kable feature that intrinsically enhances the claims of the unique readings in R, even when they have no other attestation. It has already been pointed out by Vallant<sup>1</sup> that mistakes in the use of numerals prove that ancient MSS of 2 Enoch were written in Glagolitic.<sup>18</sup> Such a mistake is perpetuated in the reading ofives instead of asove in two places with absurd results. Instead of six gates at 14:1, in J five: (ѡо — numeral) and also in R (word — *neropa*). P has the correct numeral ѡѡ = 6. At 2 Enoch 16:3 MS B has the numeral ѡѡѡ for the number of wings (ѡѡѡ) of the angels that pull the sun's chariot. In Glagolitic it would be *asove*. This shows that even a MS of the «longer» recension, in spite of its generally bad reputation, and in spite of the fact that the MSS of the «longer» kind do contain a number of passages justly suspected of being interpolations, nevertheless can preserve traces of connections right back to the earliest stages in the transmission history of this work. So it is possible that more than a few grains of wheat might be found in all the chaff of the «longer» recension.

As far as chapter 14 is concerned, the best reconstruction of the textual history is the one that explains most of the features in most of the MSS. The shorter MSS seem to be the outcome of abbreviation, motivated, perhaps, by a desire to reduce the mythological component (the sun driving his chariot across the sky, through gates in the West, then back under the earth to the eastern gates). The account in MSS of the shorter recension of what happens to the sun between sunset and sunrise has been so condensed as to omit the explanation of how the sun gets back to the East and rises again in the morning.

There is competition between the roles of the sun and the attendant angels: in J and P the sun removes his blazing crown at sunset; in A and other «shorter» MSS four angels perform this duty. In «longer» MSS the number of angels has inflated to 400. The Lord is passive in all recensions, but one action of the sun remains in «shorter» MSS. He «turns his chariot around and goes on». This detail is lacking in the main «longer» MSS (J and P), but it is present in R. This kind of agreement of a «long» MS with «shorter» MSS suggests that the reading is original.

<sup>1</sup> A. VALLANT, *Le livre des secrets d'Énoch*. Texte slave et traduction Française (Paris, 1952, 1976) XV.

<sup>18</sup> Two writing systems were in use for Slavic languages from the earliest stages of literacy. Glagolitic, while somewhat crude, displays considerable resemblance to the Greek script of the time; Cyrillic is generally closer to Greek uncial style. When using letters as numerals, Cyrillic followed Greek practice, so that, for instance, Ѡ = 9, even though *asovъ* was displaced to the end of the Slavic alphabet. Glagolitic, in contrast, assigned numerals to the letters in their alphabetical sequence: Cyrillic distinguished between *Ѡ* and *Ѣ*. As a consequence the sixth letter, *сѣ*, has the numerical value 5 in Cyrillic, 6 in Glagolitic. Cf. J. L. C. ANTONOV, *Travnikovskii slovar' pismennosti slavopisnogo X—XVII vv.* (M.—Leningrad, 1967) 62–63.

Internal contradictions are not enough to determine what is original and what is an addition. All MSS attest that the Enoch writings tended to gather in all kinds of things, with little concern for consistency. If some of this material has been added to the Slavonic translation, either when it was made or as it was copied, additions are not confined to MSS of the «longer» recension; MSS of the «shorter» recension have some too. And it is just as possible that MSS that have fewer of these internal contradictions have been simplified by removing discrepant readings. An obvious instance of this is the removal of the details of the 35- and 42-day months from MSS of both recensions. They must have seemed erroneous to scribes who knew only the Julian calendar. Yet traces of this very curious feature remain in MSS of both recensions.

On general grounds J has a stronger claim than the others, not only because of its high score of agreement with one or other of R and P, or with both, but also because of its consistently archaic character. This needs to be said, because the differences among the three MSS of the «longer» recension are particularly striking in chapters 14 and 15. In chapter 14 an eclectic text of maximum size would have about 130 words. (The exact count depends on arbitrary decisions about counting clauses as separate words.) Ignoring differences in spelling, which are considerable, all three MSS (J, R, P) agree in only 40 words. J and P agree in 88; J and R in 45; R and P in 43. Of the possible total, R has 82 words, P 100, J 104. J thus has the fullest text. And P follows it, for the most part. The twenty-six words by which the longest possible eclectic text exceeds J are due largely to passages in R not found in J or P. These include the information that, at sunset, 400 angels take the sun's crown and carry it to the Loos, that the sun turns his chariot around in order to drive back to the East under the earth, and that just before dawn the 400 angels crown him once more. These details make for more symmetry in the events of sunset and sunrise, and — more importantly — they are a point of agreement with MSS of the «shorter» recension, as already noted.

In this respect R might have the better readings; or, rather, the putative ancestor of J and P might have omitted these materials. The material found in J and P, but not in R, is harder to assess. Either it is original material, omitted in R, or it is not original, but has been added to the source of J and P. The last clause, which says that the sun blazes out more than fire, might be suspected of being a stray piece of text, since it does not altogether fit the development at this point, and R reads quite smoothly without it. Yet it is not obviously a gloss. We accept its claim to authenticity, but suggest below that it might be a missing colon from the poem in chapter 15.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Although it seems to be not more than a stray remark, it could express the concern of commentators on Genesis 1 who tried to match its reported events with other beliefs about creation, and in particular with the creation of fire (not mentioned in Genesis 1) as one of the four primary elements. In order to be available for subse-

## The sun's movements

The main difference among the MSS lies in the accounts of exactly what happens at sunset and sunrise. R, as we have just said, highlights the services of the 400 angels who take the crown to the Lord for keeping during the night, and restore it to the sun in time for daybreak. J and P do not entirely ignore the 400 angels, but they emphasize more the activity of the sun, who takes off his crown unaided at night and puts it back on in the morning. They agree with R that the crown is with the Lord (J says God) during the night. Unfortunately the MSS have got the eastern and western gates a bit mixed up in this account. At the beginning of 14.2 J reads eastern where R and P both have western. To judge from the «shorter» recension, which also have western, J is incorrect, having anticipated the description of sunrise. All in all, R seems to be more original in the readings lacking in J and P, especially when its resemblances to MSS of the «shorter» recension are taken into account.

The motivation for the changes introduced into the source of J and P (if such they be) is not clear; but the example just discussed shows that quite substantial revisions (deletions, additions, and word substitutions) could be made by the copyists.

The places where all three «longer» MSS have a reading, but where all three do not agree, have their own story to tell. Leaving aside minor differences in spelling, J and P agree against R in about a dozen readings. In most of these, R comes under doubt. For one thing, R seems to have changed some of the verbs. More significant is the frequent agreement of R with J against P — at least nine times. In most of these the fault lies with P. All this points to the general superiority of J. In saying this we are not simply counting votes in a crude way, two against one. The close affinity between J and P forbids that. To put it another way, P makes the poorest showing, and this is in accord with its already well-known reputation.<sup>11</sup> So the agreement of J and P does not settle the claim of a unique reading in R negatively. R competes with J. But it does mean that a reading found only in P cannot be correct, it is, however, unlikely. The agreement of R and P against J is a different matter. There are only two or three such cases. The

quest synthesis of composite beings, the four elements would have to be created first, at least on the first day. This is the procedure in the *Hecateonion* of Pseudo-Epiphanius (E. THOUSS, *Das Hecateonion des Pseudo-Epiphanius in Abhandlungen der I. Akademie der Wissenschaften* XVI. Bd. 2. Abt. 23 (1882)), the creation of the four elements being followed by the production of various derivatives, along with the other heavens, the angels, and other angelic beings.

<sup>11</sup> «... le plus défectueux et le moins utilisable des manuscrits du *Livre des secrets d'Hénoch*» (VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*... VIII).

third is merely a different way of writing the numeral 4, where R and P use a word. More interesting is J's use of *God* where R and P have the more correct *Lord*. This shows that J can make mistakes.

## 2 Enoch 15

Chapter 15 in the «shorter» recension resembles its chapter 14 in being similarly succinct. Whereas J has four verses, A has only one. It reads like a few concluding remarks about the sun's gates, to the effect that the Lord created these gates to be a kind of cosmic sun-dial, keeping track of the times of the year in the way that a sun-dial keeps track of the hours of the day.

## Chap 15

A αὶ παρῶντες ἐκείθεν αὖτ' ἐλθὼν ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 U αὖτ' ἀναστῆθ' ἐκείθεν αὖτ' ἐλθὼν ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 E αὖτ' ἀναστῆθ' ἐκείθεν αὖτ' ἐλθὼν ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 N αὖτ' ἀναστῆθ' ἐκείθεν αὖτ' ἐλθὼν ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ

A αὖτ' ἐκ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ  
 U αὖτ' ἐκ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ  
 E αὖτ' ἐκ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ  
 N αὖτ' ἐκ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ πρῶτης ἀναστῆθ' ἢ

## Chap 15: Γ' ὅτι αὖτ' ἐλθὼν ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ

J ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 R ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 P τότε πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ

J τότε πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 R τότε πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 P τότε πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ

J ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 R ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 P ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ

J [2] ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 R [2] ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 P [2] ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ

J ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 R ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ  
 P ἡ πρῶτη ἡμέρ' ἀναδύσθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ ἀναστῆθ' ἢ



gers' recession is supplied by J. P has most of J's text, although the usual errors and omissions are evident. R is shorter again, lacking most of verse 2.

<sup>14</sup>And then the solar elements, called Phoenixes and Chalkedras, burst into song. That is why every bird flaps its wings, rejoicing at the light-giver. And they burst into song at the Lord's command. <sup>15</sup>The light-giver is coming, to give saltness to the whole world; and the morning watch appears, which is the sun's rays; and the sun goes out over the face of the earth, and retrieves its radiance, to give light to all the face of the earth. <sup>16</sup>And they showed me this calculation of the sun's movement and of the gates by which he comes in and goes out. These are the big gates that God created to be an annual horologue. <sup>17</sup>This is why the sun is the greater creature (J: heat[?]). And the cycle for him goes on for 28 years, and begins once more from the start (2 Enoch 15: 1-4 [R]).

Verses 3 and 4 resemble the shorter recession up to a point, but verses 1 and 2 are not represented there. Attention is focussed on the fabulous birds, the phoenixes and the chalkydres, who have already been introduced in chapter 12. That chapter of the shorter recession, like its chapter 15, lacks the details about the phoenixes and chalkydres. These creatures, however, are not simply an invention of a «reviser» who might have added in this material at these places. For the account of the sixth heaven in both recessions includes these birds once again. These details constitute a distinct problem; they are an aberrant tradition, for only here in all literature is the phoenix ignominiously plumed.<sup>15</sup> Émile Tardieu has tried to account for this mistake as the outcome of confusion with the Ophanim;<sup>16</sup> but this explanation does not work very well for the phoenixes in the fourth heaven. In any case, the phoenixes are a genuine part of the Slavonic Enoch tradition, and one must ask if they have been eliminated from MSS of the shorter recession to remove the discrepancy of having them in two different places (or by some learned scribe, who knew that the phoenix was *not generic*). Neither the author nor the scribes seem to have worried about the number and variety of heavenly beings, since all kinds of angels accompany the sun, and perform a range of tasks. The function of the earthly birds, to sing at sunrise, does not clash with the duties of the angels who manage the crown or (in some MSS) propel the sun's chariot.

<sup>15</sup> M. H. Савинко, Феникс: а апокрифиче об Енохе и Вавиле // Новый сборник статей по славяноведению, составленный университетом свв. В. и М. Ярославского (СПб., 1905) 395-403; E. A. James, Notes on Apocrypha // JTS 16 (1915) 403-413; 412, expressed doubt over the plural phoenixes in 2 Enoch.

<sup>16</sup> E. Tardieu, Une cosmologie de l'Hénoch slave: Les phénix du sixième ciel // *Revue des études slaves* 47 (1968) 53-54.

The concluding remark about the Solar Cycle of twenty-eight<sup>17</sup> years is characteristic of the longer recession, and it matched by a similar remark about the Metonic Cycle of nineteen years at the end of the description of the movement of the moon in chapter 16.<sup>18</sup> These data are compounded into the Dionysian Cycle of 532 years in 2 Enoch 16:5. None of these details is found in the shorter recession. These glosses represent a loose overlay of scientific knowledge. The underlying text has not been reconciled with these other facts. The argument that features of this kind point to a late (even medieval) date for the expansion of an earlier, shorter, more authentic version is invalid. Details in 15:1-2, 4 in J, R, and P that are not in shorter MSS are not comparable to these obvious glosses. The detailed account of sunrise in chapter 15 interrupts the description of the gates, and could be an interpolation. But its fantastic content contrasts with the sober mathematics of the other additions.

### Texts of 2 Enoch 15

It is inappropriate to use evidence of this kind to give a blanket opinion about the lesser worth of MSS of the longer recession. They differ among themselves, and they differ in various ways. They tend to agree two against one, or all together. A three-way split is rare. For the most part J agrees with R, or J agrees with P. Agreement of R with P against J is less common. But, since R and P are so often divergent, their rare agreements throw doubt on J's unique readings, and this is usually confirmed by arguments from intrinsic probability. An obvious example is J's unique designation of the sun as *Life-giver* (жизнодавецъ) at 15:1 rather than *Light-giver* (светодавецъ) as in R and P. The reading of R and P is preferable. Incidentally, this kind of evidence shows that neither R nor P is a direct descendant of J.

2 Enoch 15:1-2 has not yielded much sense to investigation so far. This can be seen from the translations and margin notes available. Vaillant, by preferring R, does not even report the fuller text of J and P.<sup>19</sup> Charles ventured very little comment.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> This cycle is of interest to Christians whose liturgical year is geared to the Julian calendar, with festivals based on both solar (four-year) cycle and the seven-day week. The same month dates come on the same weekday every twenty-eight years.

<sup>18</sup> This cycle integrated the lunar months and solar year. Although known to the Babylonians before 560 B.C., it is named for the Greek Meton, who worked it out in 432 B.C.

<sup>19</sup> Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch* - 93.

<sup>20</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. Morrison, Reader in Russian and the other Slavonic Languages, and edited, with introduction, Notes and Indices by R. H. Charles (Dublin-Oxford, 1896) 17. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II. 437.



It is harder to weigh the agreement of R and P against J at a difficult place in 15:3. The former, although not identical, point to a statement that the sun is the greatest (largest — *εἰς* *ἡμέραν*) creature; J says that the sun has the greater *honor* (if this is what *κατὰ* means).<sup>28</sup> The point is not clear in either case, so the claims of the MSS cannot be settled by working out which makes more sense. J's unique reading might go back to the statement made in 11:2 that the sun's light is seven times greater than that of the moon.

### Scientific terminology

P is the only MS with a heading to this chapter. It merely repeats the opening words, except that the present tense, used to describe the impending sunrise, has been mistakenly converted into an aorist, as if Enoch actually observed the event. Here, as in chapter 12 (at least in P's chapter heading), the wondrous birds are called *isolar elements*. In 12:1 the text of J and P calls them *isolar elements*, but R calls them *birds*, or rather, says that there are two birds, one like a phoenix and the other like a chalcidri. The accompanying description, however, is that of a composite monster, hard to identify, but not much like a bird. In the Prologue and here the term *εὐρύα*, in contrast to the physical meaning it has in 23:1 and 27:3, could refer to the ranks of the heavenly armies. The term was evidently considered neutral. Some Christian writers called the sun, moon, and stars *εὐρύα*. *Θηρία*, *εὐρύα*, usually *εὐρύα*, goes back to the fundamental elements, traditionally reckoned as four in number. This is the connotation of *εὐρύα* in 2 Pe 3:10, 12. But in Paul *οἱ εὐρύα* of the world are seen as a menace to faith (Gal 4:3, 9; Col 2:8, 20). The background of Paul's references is not clear, perhaps some kind of nascent Gnosticism was in mind, with powers of nature revered as elemental forces in the cosmos. It is remarkable, therefore, that texts transmitted by Christians give an honorable place to the *εὐρύα* in the heavens. In 2 Enoch the term is used in the Prologue (*angels*), in 23:1 (physical — *the earth and the sea and all the elements*), and 27:3 ( likewise physical — *water and the other elements*).

Scientific cosmology in Slavic culture during the Middle Ages was dominated by the *Шестоднев*, «Six Days (of Creation)» of John Exarch.<sup>29</sup> John acknowledges his dependence on Aristotle and other philosophers and on Basil (the Great) and other Fathers. John struggles with the same tensions

between science and Holy Scripture as are found throughout Basil's *Hexameron*.<sup>30</sup> In his discussion of Genesis 1:1 Basil did not mind referring to God as «the Creator and Demiurgos»;<sup>31</sup> God is «the Supreme Artificer». John Exarch denies that God works like a craftsman. Basil is impatient with people who want an enumeration of the elements (*στοιχεῖα*).<sup>32</sup> He refers to attempts by other wise of the world to explain the nature (*φύσις*) of the cosmos as «a lot of talk». Basil then mentions the usual four elements (*στοιχεῖα*)<sup>33</sup> and recognizes the suggestion that there is a fifth. John Exarch lifts this passage almost literally: «some say that it is put together out of four elements (*αὐτὸν δὲν τὴν τέσσερα στοιχεῖα ἐκτεταται*)» (Sh 1 138); *ἐκ τῶν οὐ τῶν τεσσάρων, καὶ ἑνὸς τοῦ ἐκτετατοῦ ἐκ τεσσάρων οὐ τῶν τεσσάρων*.<sup>34</sup>

The point of this digression in the context of chapter 15 is that, while Slavic translations render *στοιχεῖα* sometimes by *существа* (as by John Exarch), the word can be translated (as in 2 Enoch 14, 15). Now *существа* is used in 2 Enoch 30:8 to describe the composition of man out of seven ingredients.<sup>35</sup> These elements are different from the four primary substan-

<sup>28</sup> H. W. NORMAN, The Anglo-Saxon Version of the Hexameron of St. Basil, or Be God's Six Days Workmen, and the Anglo-Saxon Remains of St. Basil's Address to Filio Spiritalium (London, 1849); F. ELLERTON ROBERTS, The Hexameron Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis (Chicago, 1912).

<sup>29</sup> The Fathers of the Church. Vol. 46 (1963) 23.

<sup>30</sup> Ibid. 17.

<sup>31</sup> Καὶ οὐδὲν ἀνέβητο αὐτῷ ἐκ τῶν στοιχείων ἐκτετατοῦ...

<sup>32</sup> «...οὐκ ὀρεσται, ἀλλὰ λαλοῦντες ἑαυτοῖς ἡμῖν κατὰ τὸν νόμον τῶν στοιχείων...». Earlier, and closely rendering Basil, John had struggled to bring Genesis 1 alongside Greek physics, and in particular to explain why the account reports the creation of air and water, but not of earth and fire. What is the connection between light and fire? Does the language of Gen 1:3 imply that God first created darkness? Basil brings in reference to these elements from other parts of Scripture and eases the problem by arguing that, just as the Savior did not exempt all the members of the human body, so the Creator does not limitate everything, but covers everything under the word «all» in Genesis (especially 2:1) — «ἀλλά, convenienter plural — «ἀλλά οὐκ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν στοιχείων, τῶν, καὶ, οὐκ, ἀλλὰ». John Exarch renders this literally (Sh 1 101). In Hecivly 4 Basil is comfortable with the usual doctrine of the elements.

<sup>33</sup> Roma Exarchi, Шестоднев... 55.

<sup>34</sup> For a review of the teaching of John Exarch on all five elements see R. BATES, Наука и космогония в «Шестоднев» на Якова Экзарха // EMC 5 (1988) 61–75.

<sup>35</sup> F. L. ANDERSON, On Reading Genesis 1–3 // *Interchange* 33 (1983) 11–36. Philo said that [the *imago*] is as far as the structure of his body is concerned in connection with the universal world; for he is composed of the same elements as the world, that is of earth, and water, and air and fire (*De Opificio Mundi* LJ [146]).

<sup>28</sup> It is almost certainly an error for *τῶν*, «elements».

<sup>29</sup> Г. БИЛАНСКИ, Об астрономическом и географическом значении / А. Н. БОРДОВИЧ, Естественные представления Древней Руси (М., 1978) 46–62. Documentation to this source is the form «Sh 1 49» refers to Volume 1, page 49 in R. ANDERSON, Das Hexameron des Eusebios Johannes. B. 1–6 (Graz, 1978–1971). Quotations of the German translation are from the same source. Bulgarian translations are from ROMA EXARCHI, Шестоднев / Пер. Н. КОРИНА (София, 1981).

oes of Greek physics, but the distribution of the terms in 2 Enoch indicates that this is not the constellation of *εννεα* in chapter 15. The use of this term to classify the fabulous creatures associated with the sun is unique and away from current scientific terminology.

### Mythological imagery

The account of the third heaven in the Greek *Apocalypse of Baruch*<sup>38</sup> has a lot of material resembling 2 Enoch's account of the fourth heaven. Its mythological affinities are more transparent (the sun's chariot is a quadriga, with angel horses, and the iconography of Helios<sup>39</sup> is evident in the description of the rider as «a man wearing a fiery crown»); it has considerably more information about the Phoenix, there properly *αυ γενεα*; and it has integrated the activities of this bird with the activities of the angels who manage the sun's shining crown. The fact that these two motifs are connected in 3 Baruch is worth noting, since in this it is closer to the «longer» recension, which also has both, than to the «shorter» recension, which has only the crown. 3 Baruch also makes it clear that the singing of the celestial bird that heralds the coming dawn is accompanied by, or, rather, prompts, a matching song of earthly birds. According to J and P (but not R), they «burst into song at the Lord's commands. This language obscures the drama, since a superficial reading could give the impression that it is the celestial birds who thus begin to sing, as already stated once (twice, if we include P's chapter heading). Hence we might miss the point that it is «every birds» that flaps its wings at this time. This does not refer necessarily to the phoenixes and chalykides. The detail about «the Lord's commands» in J and P seems to be a gloss introduced for theological reasons, to cast God rather than «the solar elements» as the conductor of the dawn chorus. But the theology of 2 Enoch in general is that God is remote from that kind of thing, having entrusted the supervision of all natural processes to his numerous angels (chapter 19). 3 Baruch makes it clear that it is not the Lord who commands the celestial birds to begin their day-break song, but the celestial birds who begin and who are then followed by their terrestrial cousins.

<sup>38</sup> 3 Baruch 6 in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II* 536–538 and *The Old Testament Pseudepigrapha... I* 468–471; J. C. PICARD, *Apocalypse Baruch: Grèce* / Ed. A.-M. DUBOIS, M. de JONAS // *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Græce* 2 (1967) 88.

<sup>39</sup> This transparently Hellenistic motif, however, does not rule out Jewish background for the apocalypse. The picture was at home in Jewish art, as attested by the famous synagogue floor mosaics at Hammat Tiberias and Beit Alpha, to name only two specimens. The accompanying angels are more distinctively Jewish, and their more prominent role in 2 Enoch suggests that it is more Jewish than 3 Baruch, at least in this detail.

3 Baruch also describes a sound (*ὁ κρότος τοῦ ἑρπύωνος*) made by the Phoenix.<sup>40</sup> This is clapping, not singing, and it is identified as the sound that wakes up the roosters upon earth — *ὅτι ἔκρουον τοὺς βῆλ γῆς ἀλέκτρος*. 2 Enoch 15:2 now becomes clear. There are two bird sounds in the world to match the two bird sounds in heaven.

All the birds flap their wings,  
rejoicing at the giver of light,  
singing with their voices (15:2)<sup>41</sup>

The verb translated «flap (the wings)» — *ἐκτρέπνουν* *κρίων* *παιή*, *αὖν* — means «clap», not «flutter». The emphasis is on noise, and the action is energetic. The Slavonic word can describe an earthquake or the loud heartbeat of a frightened person.<sup>42</sup> It is rhythmic. In 3 Baruch (Slavonic) 3:14 the flapping of the Phoenix's wings is «like thunder». Originally Charles thought that a reference to «the early song of birds at sunrise» was «unfamiliar», supposing that only Phoenixes and Chalykides were involved.<sup>43</sup> James later recognized that the birds, although not named in 2 Enoch, may be roosters («every cock»);<sup>44</sup> so it is the vigorous noises made by the cocks before sunrise, not an parenthetical reference to the songs of birds at sunrise<sup>45</sup> that are being described.

<sup>40</sup> 3 Baruch differs substantially in the work assigned to the Phoenix, more in keeping with its role as the sun-bird. The bird runs ahead of the sun (6:2). It is as large as a mountain (Gk.) or perhaps nine mountains (Sl.). The phoenix's wings serve as a gigantic parasol, shielding humans from the direct fiery rays which would otherwise destroy everything (6:3–4). At the end of the day the bird is exhausted (4:3). The phoenix has an inscription on his right wing (6:7–8). The phoenix lives on heavenly manna and dew and produces cinnamon as excrement (6: 11–12). The effect of all this detail makes 3 Baruch more like the story of the Phoenix than the sun. Yet 3 Baruch does not use the two most definitive features of phoenix lore — its longevity and its self-reproduction in death; and the details it does use are not part of the mainstream beliefs concerning the phoenix. They are rather taken from Jewish traditions concerning Ziz, the Rabbinic sunbird (HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch... I* 37, n. 88). And they are not found in 2 Enoch either, leaving the possible relationship between 3 Baruch and 2 Enoch in this matter quite tenuous.

<sup>41</sup> We have given R's variant reading for the third colon.

<sup>42</sup> *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II* 437.

<sup>43</sup> *Синодальное издание XI—XVIII вв.* / Под. С. Г. БУДАНОВА (М., 1971—) T. 3: 62–63.

<sup>44</sup> *The Book of the Secrets of Enoch* / Translated from the Slavonic by W. MONTGOMERY, Reader in Rhetoric, by R. H. CHARLES, 17.

<sup>45</sup> JAMES, *Notes on Apocrypha... I* 412.

<sup>46</sup> R. H. CHARLES in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II* 437.

3 Baruch (6:16) has a little saying that describes the event:  $\delta \eta \lambda \omega \varsigma \epsilon \iota \pi \alpha \iota \nu \alpha \iota \tau \alpha \iota \kappa \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$ , and  $\phi \omega \sigma \epsilon \iota \delta \epsilon \delta \lambda \lambda \epsilon \kappa \tau \alpha \iota$ , 'for the sun is being prepared by the angels, and the cock is crowing.' This apocalypse was particularly popular among the eastern Slavs, and manuscript attestation is more abundant and generally of better quality than the Greek.<sup>40</sup> Moreover, arguments for an early date for the composition of this work (c. the first two centuries A.D.<sup>41</sup>) are more compelling than for 2 Enoch. This makes the similarities in their accounts of the behavior of celestial and terrestrial birds at sunrise of special interest. We provide the Slavonic text for the relevant places.<sup>42</sup>

и зашеде и ашеде и праше глас:	And the sun went in and a voice came out;
свѣтодавецъ свѣти даждь мѣрѣ свѣта:	Light-giver Sun, give the world light!
прешедъ отъца крыло свои:	The bird spread his wings,
и оперъ шѣи крылычмыи:	and covered the solar rays; <sup>43</sup>
и ашеде крылом:	and he flapped his wings,
и слытъ гласъ шго (грома).	and there was a voice like thunder,
и ашеде отъца гласъ:	and the bird cried, saying:
свѣтодавецъ даждь мѣрѣ свѣта:	Light-giver, give the world light!

The portion quoted is enough to show the difference between 3 Baruch and 2 Enoch in the vocabulary for sunlight. While the scene is the same, the scenario has enough differences to suggest that neither can be explained as a borrowing from the other. For one thing, in 3 Baruch, the phoenix is properly *not* generic, and, moreover, displays more of his classic role as the sun-bird. 3 Baruch continues, «As I heard the voice of the bird, I said, "What is that?" This is the cock [2 Enoch is not so specific] on earth, beginning to wake up the world. At the first call they call out, knowing that the sun is about to rise. And the cocks cry out» (3 Baruch 6:14–16).

Jerusalem would be well-called the city of peace, were it not for the roosters, those exuberant choristers of the dawn. The noisy clapping of their wings is an alarm as rousing as their crowing, and it is remarkable how long before the first glimmer of the new day they can begin. This circumstance makes

<sup>40</sup> H. E. Gaylor in *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1, 653–655.

<sup>41</sup> *Ibid.* 657.

<sup>42</sup> Text according to Slavonic 34 of St. Catherine's Monastery. I am grateful to Dr. Harry Gaylor for sending me prepublication copies of his working notes on the critical edition of the Slavonic text of 3 Baruch (H. E. Gaylor, *Славянская текстология книги Варуха // Исследования по текстологии. An Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Texts* 7 (1983): 49–57).

<sup>43</sup> Because of the peculiar verb form, Gaylor thinks this refers to the action of getting into the chariot.

<sup>44</sup> The Phoenix's action in shielding the sun is to protect the world from the full impact of its radiation, which would be too destructive.

scene of the reference to the eighth hour of the night in 2 Enoch 14:3. 3 Baruch gives the impression that the rostral begins when the Phoenix calls upon the sun, as if in conjunction:  $\Phi \omega \varsigma \delta \epsilon \delta \omega \tau \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$ , «Light-giver! Give to the world the splendor» (6:14).<sup>44</sup> Lactantius also describes how the Phoenix greets the sun by beating its wings.<sup>45</sup> The resemblance of these traditions to 2 Enoch 15 is unmistakable. And this similarity leads to the conclusion that in 2 Enoch 15 we have a text of the words of the song to be sung by the roosters when they hail the first signs of dawn.

### The song for the rising sun

The hypothesis that 2 Enoch 15 preserves the text of a sun hymn receives support in a number of ways from a thirteenth-century polemic against the unconverted Western Christians, *Disputatio Perspicuae cum Azyrota*.<sup>46</sup> This treatise is not a scholarly work, but a *διδασκαλία*, an imaginary discussion between an Eastern and a Western Christian. It is really a scurrilous satire, with an oblique target in the emperor Michael Palaeologus, intended to sabotage his negotiations with the Papal legation.<sup>47</sup> In his edition of three Slavonic recensions, Popov drew attention to the affinities of some of its motifs to themes in apocrypha. But apocryphal sources for many of the details have not been tracked down. The material used by the Orthodox author was drawn from the popular opinions of the masses, not from academic theology or philosophy.

Like 2 Enoch and 3 Baruch, the *Disputatio* speaks of the birds clapping their wings and calling out. There are some differences, however. The phoenix and the rooster are in concert, and the Orthodox spokesman adds the quaint detail that the roosters sing the song antiphonally.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Something very similar turns up in the Byzantine *Physiologia*, where the sun-bird is a griffin.  $\Gamma \rho \epsilon \nu \nu \delta \epsilon \gamma \rho \alpha \iota \nu \alpha \rho \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \epsilon \rho \omega \nu \alpha \pi \alpha \kappa \alpha \iota \sigma \tau \alpha \iota \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$   $\alpha \nu \tau \omega \varsigma \mu \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$ ,  $\epsilon \iota \varsigma \tau \eta \nu \lambda \alpha \mu \nu \alpha \tau \omega \nu \delta \alpha \sigma \mu \alpha \tau \omega \nu \sigma \tau \epsilon \rho \alpha \mu \alpha \iota$ .  $\text{Kai } \epsilon \tau \omega \nu \alpha \nu \tau \alpha \iota \lambda \alpha \nu \delta \epsilon \delta \omega \tau \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$ ,  $\text{Kai } \sigma \alpha \nu \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu \tau \eta \varsigma \delta \alpha \sigma \mu \alpha \tau \omega \nu$ ,  $\delta \alpha \sigma \mu \alpha \iota \tau \eta \varsigma \alpha \nu \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu \delta \epsilon \gamma \rho \alpha \iota \nu \alpha \tau \alpha \iota \tau \eta \varsigma \delta \alpha \sigma \mu \alpha \tau \omega \nu \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$ .  $\text{Kai } \tau \rho \iota \sigma \varsigma \sigma \alpha \nu \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu \delta \epsilon \gamma \rho \alpha \iota \nu \alpha \tau \alpha \iota$ .  $\text{E} \nu \tau \eta \varsigma \alpha \nu \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu \mu \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$ ,  $\Phi \omega \varsigma \delta \epsilon \delta \omega \tau \epsilon \tau \alpha \iota \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma \epsilon \lambda \omega \nu$  (G. B. PAPA, *Spicilegium Solimanense Completum Sanctorum Patrum Scripturarum Ecclesiasticarum Anecdota Helvetica Opera Selecta a Gersono Orientalibusque in Latine Codicibus*, Vol. 3 (Paris, 1855 [Repr. Graz, 1963]), quoted by HANSEN, *The Greek Apocalypse of Baruch*, 138, n. 94).

<sup>46</sup> R. VAN NIEUW, *The Myth of the Phoenix according to classical and early Christian tradition* (Leiden, 1972) 283.

<sup>47</sup> For texts and discussion see PAPA, *Историко-литературный обзор... КНИЖНОСТЕПЕНЬ*, «Преподание Павлиста с Азыритами...», Павлистский, Преподание павлиста с Азыритами...

<sup>48</sup> *Византизм, Преподание павлиста с Азыритами*, 46.

<sup>49</sup> Texts in VAN NIEUW, *The Myth of the Phoenix*, 272–275. In the Greek text published by KEMMEL they the four birds complete the wake-up call by invoking

ὁ εὖς λέγει  
ὁ ἑταρος  
ὁ ἑταρος  
ὁ ἑταρος,

πορεύου,  
Φωτοδότα,  
δός τὸ φῶς,  
τὴν κόσμον.

This tradition is a little nearer to the text of 2 Enoch than to 3 Baruch.

2 Enoch	3 Baruch (S)	3 Baruch (G)	Disputatio
πρεβδῖ	πρεβδῖ	Φωτοδότα	πορεύου,
εὐκτοδότα	εὐκτοδότα	Φωτοδότα	Φωτοδότα
δῶτε εὐαγγέλιον	δῶτε...εὐαγγέλιον	δός...τὸ φῶς	δός...τὸ φῶς
εὐαγγέλιον	εὐαγγέλιον	τὸν κόσμον	τὸν κόσμον

The language is distinctive enough to suggest a common source, even though each version is different. 2 Enoch has a story where 3 Baruch and Disputatio have a prayer. And, although 3 Baruch says that the cocks cry out, it does not report what they sing, neither the antiphonal response of the *Disputatio* nor the fuller text of the song as in 2 Enoch. And no version entirely captures the symmetry in the behavior of the celestial and terrestrial birds, both clapping their wings and both singing. The poem uses the term «light-givers», not the familiar name of the Dawn star Phosphorus — «light-bringers». Φωτοδότα was used by Christians hailing Christ. 3 Baruch lacks the opening verb, but its φῶς is closer to εὐαγγέλιον, the usual equivalent of φῶς, εὐαγγέλιον, which 3 Baruch uses and R has as a variant of εὐαγγέλιον. 2 Enoch has adapted the hymn, by changing the imperative verb it has turned the song from an invocation into a description. The word order of «Give the world your light» of 3 Baruch Greek is preserved in Slavonic 3 Baruch, but changed in 2 Enoch.

### Literary connections

The attention of the hymn in such diverse places requires caution in identifying any one text as the source of another. In particular, Vaillant's argument that the «longer» recension of 2 Enoch is indebted to the *Disputatio* for this interpolation, with inferences as to the internal textual history of 2 Enoch and the date of its supposed «revision», would be stronger if it could be demonstrated that 2 Enoch has verbal dependence on the Slavonic translations of the *Disputatio*.<sup>37</sup> Without fresh study of good and complete texts of the *Disputatio* in both Greek and Slavonic, it is hard to make progress.<sup>38</sup>

Christ in union: καὶ ἐνὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ εὐαγγελίου ἡμεῖς Χριστὸς (Въспоеваемъ, дръвнемъ Пам'ятею еѣ Азъижемоу... 185).

<sup>37</sup> I shall discuss Milik's elaborate scheme for the many-wayed literary dependence among these texts in a separate paper.

<sup>38</sup> Texts of three Slavonic recensions in Ponce. Историко-интерпретативный обзор... 238–286. Greek text (Cod. Vindob. Theolog. 264, Lamb 297): *Disputatio Paralytica* olim Atimida N. A. Vasiliev, *Anteochi Graeco-Byzantini*. I (Mosquae, 1893) 179–182.

While Vaillant was confident that the material in 2 Enoch that includes the hymn for the sun is taken from the *Disputatio*,<sup>39</sup> he nevertheless suspected that the reviser also amplified this borrowed material.<sup>40</sup> But it only seems to be amplified because it is not the same as the text of the *Disputatio* that we now have. The more ample version might have the better claim to authenticity, that is, to be a genuine part of the Enoch tradition or at least to be a collateral old tradition, if both the *Disputatio* and 2 Enoch (or the reviser of the hypothetical first — the «shorter» — recension of 2 Enoch) got it from some earlier common source.

The excerpts available in van den Broek's book on the Phoenix<sup>41</sup> may be augmented by some passages adduced by Sokolov in his paper on the Phoenix<sup>42</sup> and in his posthumous notes on 2 Enoch.<sup>43</sup> That there are connections cannot be denied. Whether these links are literary or not is more problematic. As one indication we might note that the *Disputatio* discusses the question of the location of Paradise in the mark of being, whether it is corruptible or incorruptible. The problem of what happened to the Garden of Eden after the expulsion of Adam and Eve is an old one. It cannot be separated from the question of the nature and location of the Paradise of the eschelon. This problem has a long history, tied in with belief in a three-heaven cosmos, with paradise in the third heaven (2 Cor 12:4). On the one hand the original garden, as described in Genesis, is part of the created order, with a well-defined geographical location, even if not now identifiable. On the other hand, as the future home of the blessed, it must be eternally unchangeable. The compromise location of Paradise «between corruption and incorruption» is a detail shared by the «longer» recension of 2 Enoch and the *Disputatio*.

Although Sokolov's researches into the literary connections between the *Disputatio* and 2 Enoch were never completed, he did record his impression that the Greek original of 2 Enoch was the source of similar ideas in the *Disputatio*, and not the other way around. «Очень возможно, что и в [2 Enoch] можно эти черты из «Пророка» [*Disputatio*] составлены из вообще на основании апокрифической литературы из космографической части».<sup>44</sup> Among such cosmographic matters, the *Disputatio* retains a great interest in the ocean of primeval creation, the abys of the old myths. Its view on this subject does not agree with 2 Enoch's location of the great sea in the

<sup>39</sup> Vaillant, *Le livre des secrets d'Enoch*, XVI.

<sup>40</sup> Ibid. XVII.

<sup>41</sup> Van den Broek, *The Myth of the Phoenix*, 272–275.

<sup>42</sup> Sokolov, *Фрагменты в апокрифах об Энохе и Варухе*.

<sup>43</sup> M. H. Sokolov, *Славянская книга Эноха праведного II Чинская в общественном историческом и древновосточном русском IV* (1910) 1–167, pp. 136–144.

<sup>44</sup> Sokolov, *Славянская книга Эноха праведного II Чинская в общественном историческом и древновосточном русском IV*, (1910) 136–137.

first heaven; but the related idea of the *Berzhenice* is found later on in the Creation Story (2 Enoch 28), in both recensions, although much more elaborate in the «longer» recension. The *Disputatio* has theologized the cosmographic information gleaned from the apocalypses, often by analogical interpretation. This didactic motive is retained, or even elaborated, in the Slavonic versions of the *Disputatio*. One example: An analysis of the sun's nature as Source, Radiance, and Fire (Heat?) supplies the familiar illustration of the Holy Trinity.

μερίζεται δὲ ὁ ἥλιος εἰς τρεῖς  
 οὐράς εἰς μύητον τῆς σαρκοπείρας τοῦ Χριστοῦ,  
 φῶς καὶ εἰς μύητον τῆς σαρκοῦς  
 καὶ εἰς μύητον τοῦ πατρὸς,  
 εἰς ἀκρίαν τοῦ υἱοῦ,  
 καὶ εἰς πῦρ τοῦ ἁγίου πνεύματος  
 ἢ раздѣляющъ на три  
 части аъ подобенъ хъ мери  
 ἢ сѣтъна аъ подобенъ отцу  
 ἢ аѣма едѣтъ аъ подобенъ сѣго дхъ<sup>10</sup>

There is no trace of such good Christian trinitarian theology in what 2 Enoch says about the sun. Why, then, would the medieval reviser, presumably a Christian, have cut it out?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Сокровище, Славянская книга Звезда пророков... 141.

<sup>11</sup> Similar methodological issues are posed by the material differences between the Greek and Slavonic versions of *Apocalypse of Baruch* (3 Baruch), the most obviously Christian ingredients in the latter being absent from the former. As Barlow points out, it is difficult to imagine why 3 Baruch would have been progressively de-christianized by Christian scribes (or, one might add, by Christian Slavic translators — FIA). The initial impression gained from the available textual evidence is that the overtly Christian elements in the Greek belong to later Christian reworking [his italics] (Barlow, *The Greek Apocalypse of Baruch*... 83). Again, it is highly unlikely that Christian scribes in either tradition would have omitted original Christian terminology (p. 85). The situation with 2 Enoch is only nominally similar, since no Greek source is known. The similarity, all the same, lies in the fact that some isolated MSS of 2 Enoch contain small passages with Christian language that are lacking in the rest. These are obviously Christian touches. The relations among MSS of 2 Enoch are similar to the relations between Greek and Slavonic 3 Baruch.

The two cases are also similar in another feature that renders many problems encountered in both works are virtually insoluble. One such shared problem is the determination whether the original work was either Jewish or Christian. Given the likelihood that both works come from a similar background in the second century A.D., when some Christian writing was comfortable with the Jewish heritage, and

The *Disputatio* is explicitly Christological in its interpretation of the sun's movement. Christ is given the role that the angels have in 2 Enoch. Three examples may be given. (1) When the Catholic asks the Orthodox how the sun rises, the latter answers: ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, δίδει τὸ σέλιμα τῶν ἀγγέλων, καὶ ἐκδίδωκεν τὸν ἥλιον καὶ ἀνατέλλει... Immediately two birds called Gulls — the one called φῶς<sup>12</sup> and the other χαλκοίτης<sup>13</sup> — become involved.<sup>14</sup> (2) The birds respond χάρις τοῦ Χριστοῦ καὶ σημαίνει εἰς ἐκείτην τοῦ Χριστοῦ (why the grace of Christ and signify the resurrection of Christ).<sup>15</sup> Here the second redaction of the Slavonic translation of the *Disputatio* reads: и аѣмътъ петъла, крѣстъ оуѣн и прѣсвѣдѣтъ аѣмътъ хаѣтъ. The resurrection of Christ has been torn down to «universal» resurrections. Once more 2 Enoch has missed the opportunity to declare this orthodox doctrine. (3) In the Slavonic version of the *Disputatio* there seem to be only two earthly bird singers, not four as in the Greek text quoted above. They do, however, sing antiphonally. The first bird says three times — a sure give-away that this is a Christian liturgy, πενθε σὺ ττοδάρη, Come, O Lightgiver!<sup>16</sup> The significance of this title will be discussed further in the notes on the Hymn for the Sun. The second bird responds: хъ мѣтъ

did not need either to distance itself from that heritage or even to argument it with explicitly Christian ingredients. It is misleading to brand the early Christians as supersessionist in relation to the Old Testament and Jewish roots of Christianity. Part of the evidence for the congenial state of mind is the remarkable fact that so many writings of undoubted Jewish origin were preserved by Christians, and disappeared from ongoing Judaism. By the same token, Christians could have written works imitating those Jewish models, with little or no distinctively Christian content. Both 2 Enoch and 3 Baruch fall into this neutral category. And each work is attested only in late medieval MSS. In the case of 3 Baruch the oldest Slavonic MSS (13th century) is older than the two extant Greek MSS (15th and 16th century). Manuscripts of 2 Enoch are equally late, and no Greek originals are known at all. It is futile to speculate what might have happened in the gap between the original composition and the oldest MS attestation, a gap of more than one thousand years.

<sup>12</sup> φῶς (Vassilakis, *Anecdota Graeco-Byzantina* I... 185).

<sup>13</sup> χαλκοίτης (Vassilakis, *Anecdota Graeco-Byzantina* I... 185). The Greek text published by Konstantinov does not have these details (Κωνσταντινός, *Ελληνική Παράδοση* с Анонимом... 24–25). Moreover, the fourth bird invokes Christ.

<sup>14</sup> Сокровище, Славянская книга Звезда пророков... 141; *Звезда* с общими историей и апокалипсическим IV... (1910) 142.

<sup>15</sup> The rising sun as a symbol of Christ's resurrection is an old Christian topos, found already in Clement (*Epistola ad Corinthus* 44,11; 44,2; 44,3). Ignatius of Antioch saw his journey to Rome as travel towards the place of sunrise, to be followed by resurrection: «It is good to set from the world unto God, that I may rise unto Him» (Ign. Rom. 2).

<sup>16</sup> See: Греческий, *Материалы для соображения апокалипсического характера*... III 995.

суть и все, что угодно, даже и против, Christ is alive! And he accomplishes everything, even whatever he wishes.<sup>72</sup>

It is conceivable that a Christian controversialist might have taken a text like that in 2 Enoch and adapted its ideas to cosmic Christology, as in the *Disputatio*. It seems unlikely that a Christian scribe would have expanded a text like the present «shorter» Enoch by the wholesale incorporation of material from the *Disputatio*, while at the same time eliminating from this secondary material all traces of its distinctively Christian coloring. It is in fact hard to detect any explicitly trinitarian or christological components in «longer» 2 Enoch as it now stands.

This is not to deny that a Christian hand has been at work here and there. But such glosses are readily detected. One obvious case is the addition of the *Trisagion* (in its Christian, not its Jewish form) as the song of the worshiping spirits in the seventh heaven. This is found in J and P, but not in R; so it looks like a later development, even within the transmission of the «longer» recension.

When we compare the song for sunrise in 2 Enoch with the versions in texts of the *Disputatio*, we have the impression that 2 Enoch is still much closer to a Jewish, to say nothing of a possibly pagan, original than the *Disputatio*.

This affinity does not carry much weight in an argument for the authenticity of the song as an original ingredient of the Enoch writings. It is acknowledged that the song, along with other companion details found also in the *Disputatio*, is attested only in the «longer» recension of 2 Enoch. J has the best text, as usual. P is like it, but blemished in details. R, as we have already noted, differs considerably. R preserves only two colons of the song, the first of which agrees with 3 Baruch and the *Disputatio*. R's second colon is unique: *и даъ снѣтъ твояи светъ, and he gives light to his creation*. The theological awkwardness of this language constitutes a special problem. We shall return to it later.

### Recovering the text

The longest text is preserved in J and P. Here a textual judgment has to be made. Do 3 Baruch, the *Disputatio* and MS R of 2 Enoch represent the complete, but very brief, hymn, of which the longer text in J and P is a later expansion? This is possible. The combined witness of three different works is impressive, and we have already seen that the distinctive readings of R have to be weighed seriously. Furthermore, we have seen that J and P come from an earlier text that has often received additions. But then R has a tendency to condense; and its unique reading in the second colon points to independence. It is possible, then, that J and P preserve the complete hymn, and

<sup>72</sup> Соловьев, Славянская книга Еноха: переводчик и Чтения в обществе любителей древностей российских IV..., (1910) 142–143.

that what the others have is an incipit. And, whether or not it is a survival of an ancient poem, it is in its own right a well-wrought composition whose poetic features may be retrieved with some measure of confidence, and with a minimum of restoration.

This hymn for the sun at his rising has not received much attention up to now. This neglect has been due in part to textual and philological difficulties, but the half-heartedness of the investigation has been due mainly to the low esteem in which the MSS containing it have been held. For most scholars it was known only through P, notorious for its corruptions. The only other MS of the «longer» recension that has been properly published, R, preserves only the first two colons. The translation, from P, supplied to Charles by Morfill<sup>73</sup> and its revision by Forbes<sup>74</sup> are rather garbled. In the first English translation of 1894 preference was given to the shorter text, and most of the poem, which, of course, was not recognized as such, was relegated to a footnote. This was rectified in «The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament», but the translation was not noticeably improved. In 1922 Boerwisch, influenced by Sokolov's preference for the readings of R rather than P,<sup>75</sup> reverted to the pattern of Charles' 1894 edition.<sup>76</sup> Vasilant, who had a very low opinion of the value of P,<sup>77</sup> does not even report the variant text of P at this point.<sup>78</sup>

### The song as a poem

The availability of the text of J now changes this.<sup>79</sup> It confirms the text of P, but enhances its authority by the general superiority of J's readings. This rehabilitation of the «longer» recension does not settle the question of the authenticity of the song. That is not what is being claimed. All that is affirmed at this stage is that the text is too interesting to be left out of critical editions of 2 Enoch. It is long enough to disclose an underlying poetic form. It is distinctive enough and coherent enough to suggest that it is an intrusive block, a whole piece, and not an internal scribal development from a shorter text like that of R.

<sup>73</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. MORFILL. Reader in Russian. by R. H. CHARLES 17.

<sup>74</sup> The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II 437–438.

<sup>75</sup> М. И. СОЛОВЬЕВ, Матрешка и занеполю старинной славянской литературы: Вып. 3, VII. Славянская книга Еноха: текст с латинской версией // Чтения в обществе любителей древностей российских IV (1899) 1–80.

<sup>76</sup> G. N. BOERWISCH, Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch // TU XLIV (1923) 14.

<sup>77</sup> VASILANT, *Le livre des secrets d'Enoch*... III.

<sup>78</sup> Ibid. 92.

<sup>79</sup> I wish to record my gratitude to the authorities of the Library of the Academy of Sciences of the U.S.S.R. for providing microfilm of J, and to Professor James Charlesworth for his good offices.

*A Song for the Sun at Daybreak*

1 прииди свѣтодѣлаю  
2 дати свѣтъ всему міру.  
3 и владѣ стража оутрачѣ  
4 ѡмъ сѣ зѣри сѣмѣмъ,  
5 и ѡсѣдѣ сѣмѣ на лицѣ зѣмле,  
6 и прииди свѣтъ спот  
[7 и разжжѣтъ сѣ свѣце пачѣ огна]  
8 просвѣтити аще лице зѣмле

1 The Light-giver arrives,  
2 to give radiance to all the world,  
3 and the morning watch appears,  
4 which is the rays of the sun.  
5 And the sun goes out over the face of the earth,  
6 and receives back its radiance,  
[7 And the sun blazes out more than a fire,]  
8 to give light to all the face of the earth.

That this poem is a composition in its own right, independent of the rest of 2 Enoch, or at least tangential to it, is suggested by several kinds of evidence.

(1) The vocabulary includes some items that are not typical of 2 Enoch. In the terminology for sunlight there is lacking (in J and P) the ordinary words *свѣтъ*, *light*, and *луча*, *ray*, with preference for the more fancy, poetic words *свѣщеніе*, *radiance*, and *зѣри*, *bees*. There are no one-to-one correspondences that permit back-translation to likely Greek originals; the vocabulary functions as a set of near synonyms that range over the rich Greek vocabulary for various kinds of light — *αἴγλη*, *λαμπρότης*, *λαμπρότης*, *φῶς*. There are, all the same, differences in semantic focus, with *свѣтъ* = *φῶς*, *light*; *свѣщеніе* = *radiance*, while *зѣри* has come to mean *down*.

(2) The unmistakable biblical character of certain phrases, notably the morning watch (see the note below), *all the world* (not in the Greek parallels above), and *all the face of the earth*.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> One of the most vexing problems in tracing literary affinities or even origins of language-specific features is to distinguish among a Hebrewism so distinctive as to suggest direct translation from a Hebrew text, a biblicalism (a Hebrewism one survives through Greek into other languages and is then evidence of a Hebrew original only at second remove), and a cliché or idiom that might pass into general circulation and no longer evoke its biblical associations. On the last category are H. Гуръ, *Библейские фразеологизмы в сопоставлении русских языков II Ветхого и Нового Заветов* (1993) 129–131. The inventory in that article does not include upon (all) the face of the earth.

*The structure of the poem*

The poem (if such it be) consists of seven, perhaps eight, well-marked colons, each of which is a complete grammatical clause or construction. This pattern is characteristic of Hebrew prosody, but not, of course, exclusive to that tradition; in fact it is likely to be met in any simple poetry. The colons are grouped in pairs, each pair of colons being a complete sentence. This is more typical of biblical verse, although the classical Hebrew *parallelismus membraus* is not evident here. Each two-colon unit consists of a lead clause (the odd-numbered colons) followed by a dependent clause (the even-numbered colons). The lead clauses all begin with an imperfect (present-future) verb, and each of these verbs describes an activity of the sun. These four activities of the sun represent the four well-defined stages of sunrise.

Colon 1. The first glimmerings of light appear in the sky.

Colon 3. The first rays shoot up before the sun itself can be seen.

Colon 5. The edge of the sun peeps above the horizon.

Colon 7. The full circle of the solar disk is visible.

The four dependent colons (colons 2, 4, 6, 8) describe some corresponding activity in the world as a result of this activity of the sun. Colon 4 is not quite as clear-cut as the others in this respect. Two of these dependent constructions are infinitival (colons 2 and 8); two are relative clauses (colons 4 and 6 — the latter with less certainty, since a small emendation is required).

The description of the sunrise in four stages gives a steady progress to the poem. In addition to this narrative coherence, there are repetitions of key words and a balancing of ideas that unify the whole artistically. The closing pair of colons match the opening pair, but they are more dramatic. There is movement to climax also in the phrases:

*all the world* (colon 2)

*the face of the earth* (colon 5)

*all the face of the earth* (colon 8)

The connection between colon 2, in which the sun gives its radiance, and colon 5, in which the earth receives its radiance, is less clear.

*Notes on the text*

1. *Light-giver*, *свѣтодѣлаю*, is a more magnificent title than its synonym *свѣтодѣлаю*.<sup>31</sup> In Christian liturgies it is used to address divine person. In the *Успенский сборник* (2966 II. 30–31) it is a title of God the Father. A *Missal* for November of 1097 includes: *Омрачѣнъи проидѣтъ*,

<sup>31</sup> Службникъ, Миссиралы для ономар дренерурского языка. III. 293.

ВЛАДЦЕ, СВѢТОДАВЦА ХЪ РОЖЕНЪ БОЖІИ, *O Lord, make Christ, the Light-giver, born of the Mother of God, illuminate the darkness!* Note the use here of the same verb, *просвѣтити* as in colon 8 of the poem. This language raises the question of whether the sun is addressed in the poem as a divine being. This possible interpretation seems to be neutralized in 2 Enoch 15:4, which makes it clear that the sun is a creature, albeit the greatest of all God's creations. The reading *тварь* is dubious, since J reads *кара*, *Acot* (?). See the discussion below of the reading of R in colon 2. In spite of the similarity, the title *Light-giver* does not seem to have been developed by analogy from *Life-giver*, the title of the Holy Spirit in the Nicene Creed. This is *живототворачи*, *Creator of Life*, *τὸ ζωοποιόν*. The *Mimes* already quoted speaks of illumination with the *light-giving rays of the Spirit*, *свѣтъ, даваемый лѣчмъ Дѣа*. A trace of this tradition might, however, be detected in the remarkable variant of J in 2 Enoch 15:1, which reads *животодавецю*, *Life-giver*, instead of the *свѣтодавецю* of P and R. SJŠ does not list the word *животодавецъ*, which is not the same as the usual term in the Nicene Creed, but Stepanovsky has *живодавецъ* and *живодатца*.<sup>12</sup> The curious spelling in J reads as if the scribe began to write *живодавецъ* and switched to *свѣтодавецъ*.

2. to give. R reads *дадѣ*, and they give, apparently. This is probably a spelling error, or a provincialism. J and P agree in the infinitive, although this is not supported by the Greek parallels we have. This infinitive matches *просвѣтити* in colon 8. Nevertheless R's reading does match *ἀπλάττει* in colon 6, and R's phrase *тварь* *свою* resembles *свѣтъ* *свое* in colon 6.

radiance J and P agree in the use of *свѣтъ* as against R's *свѣтъ*, *light*. As already mentioned, the latter is the more ordinary word, common in other parts of 2 Enoch, but not found in the poem, except as the compound *свѣтодавецъ* found in colon 1 (but not in J). This word choice is more a matter of style than semantics; for the meanings overlap, and it is not possible to make equations with precision to words in the Greek repertoire. Note the equivalence of *свѣтъ* to *φῶς* and *πῦρ* in the chart on page 390.

all the world R reads *оу* (or *о*) his creations; *тварь* can be genitive or dative *свою* is genitive, but Vallant thinks that it is a mistake for dative *своимъ*.<sup>13</sup> In any case the recipients of the sun's light are called in R «him», that is, the Light-giver's, «creatures». On the face of it, the sun is both god and creator, and the thought is pagan. It can hardly be original, however, for it is J (with P), not R, that agrees with the Greek parallels quoted above. Nor that this similarity decides the matter of the original reading in the Enoch manuscript tradition, for the *Dupont*, as we have seen, has heavily Christianized the song. If R's deviant reading for colon 2, which has no parallel anywhere,

is deliberate, its stronger theology would be suitable for the Christian God as creator, but not entirely in keeping with the idea of Christ as the Light of the World, a theme beloved in eastern Christendom, especially in its hymns. The reading of J and P — to all the world — sounds more Hebrew than the simple «the world» of the Greek parallels, and harmonizes with other phrases in the poem. In choosing between R and J (with P) at this point, the question is whether R's reading represents a later stage of Christianizing, or is the remains of an originally Christian hymn to Christ as the «Sun [of Righteousness]» (to be sung in a dawn service), confused with a hymn to the sun as such (the language purely poetic in Christian use), but still containing the tell-tale words «his creations»; or whether it is what it seems most naturally to be — the remains of an original pagan hymn to the sun as god, or whether the convergent language found at this point is in keeping with the fascination with the sun that dominates 2 Enoch's account of the fourth heaven. If the rest of the book is to be a guide, it is generally true that, in spite of its fantastic mythology, 2 Enoch does safeguard a strong monotheism in which the one God is the creator and ruler of the world, however transcendently, and is not much else. So it is very difficult to decide between R and J (with P) in the reading of colon 2. With this goes also the question of the remainder of the poem, found only in J and P.

A point in favor of the fuller text is its comparative restraint. It is theologically innocuous. Its description of the sunrise is straightforward and matter of fact. The mythology is reduced to vanishing point. There is no talk of the sun's crown or chariot or retinue of angels. Nor does the hymn contain any conventional pictures about the sun as a witness to the power and goodness of the Creator.

3. morning watch. *Охрана* can mean abstractly protection or a guard on watch-duty.<sup>14</sup> And, by association, the time of duty and the several periods of the night (*φύλαξις*). The same phrase as here occurs in Psalm 129 [Hebrew 130]:5 (*Psalterium Sioniacum* [Edificatio Monumentorum Sioniacorum Veteris Disloc], p. 172).

ОУПРАЕ ДИѦ МОѦ НА ГѢ: ~	ἤλυσεν ἡ φύξις μου ἐκ τῶν χερσιν
ОУЪ СТРАЖА ОУПРАЕ ДѦ НОУТИ	ἐκ τῶν χερσῶν πρῶτης μέγχε νυκτός
ОУЪ СТРАЖА ОУПРАЕ	ἐκ τῶν χερσῶν πρῶτης
ДА ОУПРАЕ ІОУѦ НА ГѢ: ~	ἐλευσέτω Ἰερουζὴ ἐκ τῶν χερσιν

Behind these texts lies *לַבְיָרָה לַבְיָרָה*, and the identification of the morning watches, as those watching for morning to come, so as to announce sunrise, rather than those on guard during the last period of the night, represents a change in focus. Identification with the sun's prodawn rays (colon 4) represents a change in image, in keeping with the plural of the Hebrew and

<sup>12</sup> Степановскій, Материалы для словаря древнерусского языка... I. 365.

<sup>13</sup> Vallant, *Le livre des secrets d'Enoch*... 92.

<sup>14</sup> Степановскій, Материалы для словаря древнерусского языка... III. 553.



the plural of *šāḥā*. But the ideas in the Psalm are fluid, and the note of hope shows that the dawn is awaited with expectation of relief, not apprehension; compare Isaiah 21:11–12.

*appears*. *ḥāḥā* (P) is reflected in Morfill's «there will be», Forbes' «takes shape», Borwietzsch's «see birds». While future is possible («it will be dawn»), we suggest that the verbs are all present tense, not in the timeless or punctiliar sense, but as incipient future («it will soon be dawn»). The whole song is sung at the first signs of day.

4. *the rays of the sun*. Since the sun does not actually rise until colon 5, these are the first streaks of light from the as yet unseen sun, picturesquely called in the Old Testament «the eyelids [lashes?] of *šāḥā*» (Job 3:9; 41:10). Compare Homer's «eosy-fingered Dawn».<sup>11</sup> The most interesting feature of the poem is its tracing of four distinct stages in the coming of the new day. Hebrew vocabulary makes a clear distinction between the predawn twilight (רָחֵק), morning (רֶגֶל) and daylight (יָמָּה).<sup>12</sup> The period between the first signs of dawn and the full light of day was an ominous one, critical in several incidents. At Wadi Yabboq (Genesis 32) it was the signs of רָחֵק, which «goes up» (רָחֵק) that alarmed the «strange» wrestling with Jacob. The sun «comes out» or «goes out» (צָהָר — the vocabulary of 2 Enoch), and this does not happen until Genesis 32:32. The crisis of dawn is the time for conjurations and prayers.

5. *goes out* (šāḥā). The movement of the sun is described from his point of view, not in the perception of an observer on the earth. The sun «goes out» when it rises, «comes into» (Job 10:13) when it sets, like a soldier on an expedition.<sup>13</sup> In a famous simile, the high gods made Hammurabi šūnu šamānu ana šamānu qaqquduš wuṣṣuṣu, «like Shamash [Sun] over the black-headed [people] to rise [lit. go out]» (Codic Hammurabi 1:42).

*the face of the earth*. The reading of P (αἰὶς αἰῶνες) caused difficulty to translators: «the earthly sun»; «the sun of the earth» (Forbes in The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament... II, ed. loc.). The reading of J, adopted in the text above, is superior, even though it makes the colon a bit long. It was accepted by Borwietzsch.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> For *šāḥā* = Phosphoros = Lucifer see T. H. Gurney, *Thepsis* (San Francisco, 1950) 410–412.

<sup>12</sup> מִשְׁכֵּם כִּרְמִלִּי שֶׁרֶחֶק בְּיָמָּה וְיָמָּה בְּיָמָּה — and she lay down at his feet until the morning, and she got up before a man could recognize his fellow» (Ruth 3:14).

<sup>13</sup> A. van der Lugten, *be "—"j* («to go out and to come in») as a military term // VT 42 (1992) 59–66.

<sup>14</sup> The Book of the Secrets of Enoch / Translated from the Slavonic by W. Morfill. Reader in Russian, by R. H. Charles 17.

<sup>15</sup> Borwietzsch, Die Bücher der Geheimnisse Henochs... 14.

6. *and*. This conjunction makes colon 6 somewhat independent, in conflict with the analysis given above, where it was stated that each even-numbered colon is dependent on the preceding odd-numbered colon. Since we cannot demand perfect symmetry, a more serious problem should be noticed. That is the sequence of events. In 2 Enoch 14 it is explained that the first signs of dawn are due to the action of the angels who return the sun's crown to him at this moment. Although the angels are not mentioned, it seems as if colon 6 is describing this event. But, if that is so, it is in the wrong order. That stage of sunrise is described in colons 1–4; the sun has already risen in colon 5, so it is a bit late to say in colon 6 that the sun gets its radiance back. The problem can be solved by a minimum emendation, changing the conjunction *and* to the relative pronoun *which*, written as *h* with a very small superscript letter *h* → *h̄*, which could have been confused with the breathing. But note the spelling *h̄* above in colon 4. The MSS should be re-examined, since the interpretation in the mind of the scribes or editors might have inclined to the conjunction, and they misread the relative pronoun. Since J reads *h̄*, the emendation will have to be defended on general grounds. It restores the structure of the poem as four couplets, each dealing with one stage in daybreak. If that is so, it is not the sun that receives back its own radiance at this point, but the earth that receives the sun's radiance directly, after it has risen. The word «earth» is a more adjacent antecedent in the preceding colon.

There is, however, a further difficulty. The adjective CBOE is generally reflexive; that is, it has the same referent as the subject of the verb.<sup>15</sup> This would mean that the sun receives its own light. But if «the earth» is the subject, «it» refers to the earth. Neither interpretation is entirely satisfactory. It is possible that «it» does refer to the sun's radiance, which the earth now receives; but this would be a somewhat irregular use of the adjective. It could be that «radiance» rather than «light» is used to refer to this received rather than emitted light.

*accepts*. There is no material difference between the different verbs used in J and P, since *αἰσθάνομαι*<sup>16</sup> and *αἰσθάνω*<sup>17</sup> are synonyms.

7. This colon has been brought in from 2 Enoch 14:3 (J, P), where it is does not fit very well. It hangs loosely at the end of the chapter and it is not found in R. It seems to be too climactic at that stage for the sun to be blazing up more than a fire does. It follows the return of his crown at the beginning of

<sup>15</sup> The problems created for translators by differences in the pronominal systems of Hebrew and Slavonic have been pointed out by Metropolitan Ilarion (Ivan Osmerov) of London (Metropolitan), Die Hebräer in der altkirchenslavischen biblischen Sprache // Münchener Beiträge zur Slavistik 41 (1953) 163–178. He emphasizes in particular the lack of a reflexive pronoun in Hebrew.

<sup>16</sup> СЪИЗВЪНЪ, МЕТЪСЪНЪ ДОУ СЪИЗВЪНЪ СЪИЗВЪНЪ СЪИЗВЪНЪ... II 1404

<sup>17</sup> Ibid. 1502–1504.

the dawn process, and we have seen that this causes only the first faint glimmer, not a blaze of fire. The dramatic language of colon 7 describes better the actual rising of the sun into view. So it fits nicely between colon 6 and colon 8. Nevertheless it would be unwise to claim too much for the correctness of a re-arrangement of a text that in so many places is irretrievably out of control, but some supporting arguments for the proposed restoration are: (1) It has a length suitable to be a colon in this poem. (2) It completes a pattern in which each odd-numbered colon begins a new couplet with an initial verb of the same kind. (3) It completes the series of colons 1, 3, and 5, each of which describes an activity of the rising sun, with colon 7 as the last and most dramatic moment. (4) Grammatically colon 7 resembles the other odd-numbered colons, particularly colons 3 and 5 with the construction: conjunction + verb + subject (+ adverb). (5) Without colon 7, the connection between colon 8 and the rest of the poem is not clear, as existing translations show. If, as commonly supposed, the sun is the subject of the verb in colon 6, the only description of sunrise itself is in colon 5. But then the sequence of colon 6 and colon 8 (the way the text is in J and P) has a clash in the repetition of the phrase «the face of the earth.» It is not good poetry to say: *And the sun goes out over the face of the earth... to give light to all the face of the earth.* But with colon 7 in place, this phrase at the beginning and end of the quatrain is more tolerable.

## Conclusion

2 Enoch 15:2, in two MSS of the «longer» recension (J and P) preserves in more complete form the text of a hymn for the sun at daybreak of which only the first two colons (and the second one quite different at that) are preserved in R. Similar incipits in Greek are preserved in the Apocalypse of Baruch and in the *Digmaton Panagioton cum Azyris*. Some hints of biblical affinity in the fuller text of the «longer» recension point behind the Greek originals to an earlier Jewish tradition. Too much should not be made of this; for a Christian scribe might have brought in such biblical phrases.

The creature status of the sun is evident, despite the curious reading of R; and it is placed beyond doubt by the additional comment in 2 Enoch 15:4, despite the curious reading of J.

We can only guess at a possible source for such a poem. The people who made so much of the sun also set great store on a 364-day calendar. In spite of obvious bewilderment on the part of the scribes, the latter has been preserved in 2 Enoch. In spite of its limited attestation, the other tradition about the sun expressed in the dawn song for the birds could be similarly tenuous, particularly since it has not suffered any doctoring at Christian hands, and is, indeed, almost pagan in mood. These circumstances make the Essenes, or the Qumran people, a candidate. Amason concluded from his study of 11QMch

that 2 Enoch 71 (chapter 23 in U used by Vaillant<sup>40</sup>) has affinities with Qumran texts.<sup>41</sup>

Josephus reports that the Essenes made devotions for the sun at dawn:

Before the sun is up they utter no word on mundane matters, but offer to him (τῷ αἰῶρι) certain prayers that have been handed down from their forefathers, as though entreating (ἐκτείνοντες) him to rise (Loeb Josephus II, p. 373).

Although singing is not mentioned, this supplication reminds us of the imperative verbs in some of the texts quoted above. The Slavonic version of this passage has some significant differences from the Greek:

И КЪ БОЖЕСТВУ СЛАВЯЩЕШЕ СЕБѢ ДАТЕ БЖЕ. МАЛО ЖЕ  
ПОЧИНАЮТ ПОСЛѢ НА ВСТАНАТЪ НА СЛНЦЕ, СЛАВЯЩЕ МОЛИТЪ  
БОГА. И ПРЕД СЛНЦЕМАГО ВЪЕ ХУДА НИТО ЖЕ И СЛАВЯЩА,  
НО ТРЕМО МОЛЯЩЕ СЪЩЕШКА КЪ НЕМУ ВРЕМЯЮТЪ,<sup>42</sup> РЕЧ  
МОЛИЩА СЪ БОЖЕШЕ СЕ.<sup>43</sup>

And towards the Deity they are more pious than everybody else. And they rest but little by night, but get up for singing, glorifying and praying to God. And before the sun's coming forth they say nothing, but only ancestral prayers recite to him, as if praying about his shining forth.

The addition to the Slavonic Josephus of the detail that the Essenes get up during the night to engage in singing resembles closely what Philo reports concerning the therapeutae or therapeutides in his treatise *De Vita Contemplativa*.<sup>44</sup> He gives a very full description of these mystical activities, considering them a most refreshing intoxication. When morning comes, they turn and face the East, and, as soon as they see the rising sun, they raise their hands to heaven and pray for serenity, truth, and sagacity (§ 89<sup>45</sup>).

Such comments at sunrise might account for the branding of one group of early Christian heretics as «Sun-worshippers» (Samaritans), but venera-

<sup>40</sup> VAILLANT, *Le livre des secrets d'Énoch*...

<sup>41</sup> Точнее Куперман. Виз. 1 / Пер. с древнееврейского и армянского, введ. и комм. Н. Д. Амосова (М., 1971) 295–298, cf. Амосова, Куперманово издание... 79.

<sup>42</sup> On the liturgical significance of the verb *аксашати*, which can refer to hymns as well as to prayers, see Slovák Jazyka Staroslavjanského... T. I. 348. On similarities between sun worship and Jewish liturgy see M. PELLERIN, *Prière au soleil et liturgie angélique. La liturgie antiochienne*. Colloque de Strasbourg 17–19 octobre 1983 (Paris, 1985).

<sup>43</sup> Н. А. МОИСЕВИЧ, *Восточный Евангелизм* (М.: Издательство Свято-Славяно-Православного университета, 1958) 253.

<sup>44</sup> М. М. ВЕЛКОВИЧ, *Община терapeutов* (М., 1972).

<sup>45</sup> C. D. YONGE, *The Works of Philo / Foreword* by D. M. SCHALKER (Peabody, 1993) 706.

nion of the sun is an almost universal phenomenon, and comparisons are hazardous. Nevertheless the situation, and some of the circumstantial details, suggest a milieu in which a hymn like that in 2 Enoch 15 might have been used.

Pliny, in his famous letter to the Emperor Trajan, reports a Christian custom of meeting «regularly before dawn on a fixed day to chant verses alternately among themselves in honor of Christ as if to a god» (Pliny *Letters* 294). Perhaps this means «in the way other people conduct similar ceremonies for a god», obviously the sun.

The Jews, in the Feast of Tabernacles, had a ceremony that began — perhaps this is significant — at cock-crow. The priests blew a blast on the trumpet, and processed through the temple precincts to the eastern gate. At the gate they turned their back to the East, solemnly renouncing the worship reported in Ezekiel 8:16 (Sukkot 3:6). Perhaps this action also served to disown the contemporary practice of the Essenes, as reported by Josephus.<sup>97</sup>

In contradistinction to Jewish scruples about facing East for prayer, Christians defended their practice by drawing on biblical passages that spoke of Christ as Light, including expectation that the Parousia will be visible in the East (John of Damascus).<sup>98</sup>

With such a broad background, an original possible setting for the hymn of 2 Enoch 15 is impossible to establish. It seems to be neutral as to theological content; so it cannot be identified with any sect. It seems to be pre-Christian; it could be pagan, or belong to a pagansizing sect, Jewish or Christian. If Christians could sing it, or something like it, as Constantine the parricidal believed, they would fill its neutral context with the idea that the sun is a good symbol of Christ, and its rising a symbol of his resurrection. This theme could be developed into more explicit Christian hymnody, as the various recensions and companion pieces show. 2 Enoch 15 is the least Christianized of these versions; there is no indication that its version of the hymn betrays the hand of a Christian interpolator.

## THE HORARIUM OF ADAM AND THE CHRONOLOGY OF THE PASSION

Annie Jaubert is best known to New Testament scholars for her pioneering work on early Jewish calendars and her innovative theory about the chronology of the passion. Even though the latter as a whole has not won much support, it has undoubtedly stimulated fresh thinking about the topic. The present article is a minor contribution to the issue of understanding the chronologies of the gospel passion narratives by way of a neglected Jewish work about hours of the night and the day which, I shall argue, can be fairly confidently dated within the Second temple period.

### 1. Introduction to the Horarium of Adam

The work which I am here calling the *Horarium of Adam* is a catalogue of the hours of the night and the day, detailing how the worship of God by all his creatures takes place throughout the twenty-four hours, in most cases specifying which of the creatures worship or petition God at each hour. It is widely attested in several languages and forms: three recensions in Syriac<sup>1</sup>, two in Greek<sup>2</sup>, two in Arabic<sup>3</sup>, one in Georgian

<sup>1</sup> Edited and translated by S. E. Robinson, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions* (Chico, California, 1982) (SBLDS) 45–104. A more idiomatic translation of the first Syriac recension, also by Robinson, appears in J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I (London, 1983) 993.

<sup>2</sup> Edited and translated by Robinson, *The Testament...* 105–133. The second recension is a passage from the *Compendium* of George Codræus, which no doubt abbreviates a text of the *Horarium*, but does specify what happens at each hour of the day. Since it frequently agrees with the Syriac recensions against the first Greek recension, it is clearly independent of the latter, and its value as a witness to the text is diminished too quickly by Robinson, *The Testament...* 139.

<sup>3</sup> Shorter recension edited by C. Bezold, *Das arabisch-äthiopische Testamentum Adams* // *Orientalische Studien Theodor Noldeke zum sechzigsten Geburtstag gewidmet*, Vol. 2 (Gießen, 1906) 893–912; and by M. D. Gibson, *Apocrypha Arabica* (London, 1991) (Studia Sinaitica 8), with English translation (13–15). A. Bazzani, B. Bazzani, *La Cronaca dei Tempi* (Genova, 1980) (Studia Biblica Franciscana Collectio Minor 25) republish Gibson's text, with Italian translation: 47–49. Longer recension published and translated by G. THOMPSON, *Une Version Arabe du «Testament d'Adam»* // *Mélanges Antoine Guillaumont* / *Ed. R.-G. COHEN* (Geneva, 1988) (Cahiers d'Orientalisme 20) 3–14, and translated from a different manuscript by E. GAGARI, *Il Testamento di Adamo in un Codice Arabe della Biblioteca Am-*

<sup>97</sup> For literature on this point, see THOMAS KRYSTOF, 357, note 2).

<sup>98</sup> For the development in Western Christian hymnody of the imagery of Christ rising from the dead like the sun and drawing like the sun in his parousia see W. FARM, *Der Morgenhymnus Actoms reman conditor dei: Ambrosius und Prudentius* Cath. I (Ad Gullu Centes) // *JAC Jahrgang 27/28* (1984/85) 97–115.

ni<sup>1</sup>, two in Ethiopic<sup>2</sup>, two in Armenian<sup>3</sup> and one in Georgian<sup>4</sup>. Its popularity in Christian use may be due partly to necrotheic interest in the theme of worship throughout the hours of day and night, as well as to its combination with other Adam literature, while in one Greek recension and one Armenian it has been adapted to magical use. These last two recensions form a quite distinct form of the work, distinguished especially by the fact that names are given to all the hours and instructions about the talismans that can be made during them are added. In this form also the work is ascribed not to Adam, but to Apollonius of Tyre<sup>5</sup>. There is now scholarly agreement that this form of the work is a secondary and relatively late development. All other versions except the Palasha Ethiopic and the Gursani<sup>6</sup> are ascribed to Adam, and in most of these cases (all except the second Armenian recension) the Horarium forms the first part of the Testament of Adam<sup>7</sup>. This latter work comprises the Horarium and a Prophecy given by Adam to his son Seth before Adam's

brothers. *Early Christianity in Context: Monuments and Documents* / Ed. P. MARIN, E. AULIAT (Jerusalem, 1993) (*Studia Biblica Pontificiana* (Collectio Maior) 38) 459–472. The longer recension is a considerably expanded and rewritten version of the Horarium.

<sup>1</sup> English translation in: A. MINGANA, *Woodbrooke Studies III: 1. Vision of Theophilus, 2. Apogryph of Peter* (Cambridge, 1931) 111–115.

<sup>2</sup> First recension edited by BEZOLLE, *Das arabisch-äthiopische Testamenten*; French translation in: S. GUTHMUT, *Littérature Éthiopique Pseudo-Chrétienne III: Traduction de Qullemos / ROC 16* (1911) 172–174. (The English translation in: E. A. W. BUCK, *The Book of the Cave of Treasures* (London, 1927) 242–245, is translated from Bezold's Arabic and Ethiopic text.) A Palasha version (which does not seem to have entered in studies of the Testament of Adam) is translated in: W. LUTZ, *Palasha Anthology* (1951) (*Tafel Judaica Series 5*) 118–119, from the Ethiopic text published by J. HALÉVY, *Prêtres des Palasha* (Paris, 1877).

<sup>3</sup> First recension edited and translated by M. E. STONE, *Armenian Apocrypha Relating to Patriarchs and Prophets* (Jerusalem, 1982) 36–72; second recension edited and translated by M. E. STONE, *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve* (Leiden, 1996) (*SVTP 14*) 167–172.

<sup>4</sup> Edited and translated by Z. AVAKYAN, *Notice sur une Version Géorgienne de la Caverne des Trésors: Appendice A ROC 26* (1927–1928) 396–405; new edition: *La Caverne des Trésors: Version Géorgienne* / Ed. C. KOURKORIAN (*CSCO 526*, Scriber 23) (1995) 17–21; French translation in: J.-P. MAHÉ, *La Caverne des Trésors: Version Géorgienne* (Louvain, 1992) (*CSCO 526*, Scriber 24) 13–15.

<sup>5</sup> Balkis in Armenian.

<sup>6</sup> This is ascribed to Jesus Christ.

<sup>7</sup> The second Syriac recension, the second Armenian recension, and the Palasha Ethiopic contain only the hours of the night, while George Codrines' report of the contents (second Greek recension) refers only to the hours of the day. All versions containing the hours of both night and day place those of the day first, except the first Syriac version, which most likely preserves the original order, following the Jewish understanding that a twenty-four hour day begins at sunset.

death and burial<sup>8</sup>. In one case only (the first Syriac recension) a third component is added: an Angelology<sup>9</sup>. It is very probable that the Horarium originated separately from the patently Christian Prophecy, and it may not have been ascribed to Adam until it was combined with the Prophecy. References to the priests (N7, N12, D10)<sup>10</sup> are anachronistic as spoken by Adam, while the two passages in which Adam speaks in the first person, recalling his experiences in paradise (N4, N5), could be additions to the text.

The problem of the relationships between the many forms of the text is too complex to be discussed here. Stephen Robinson makes a good case for regarding the first Syriac recension as the most original of the texts we have<sup>11</sup>, but he also correctly points out that while this entails the overall priority of recension 1a, any of the three [Syriac recensions] may preserve the original reading at a given point<sup>12</sup>. The same may be said, with greater caution, of some of the versions in other languages, especially Greek 2 (George Codrines' summary of the text he knew), which Robinson dismisses rather

<sup>11</sup> In the first Arabic, Gursani, first Ethiopic and Georgian recensions, the Testament of Adam itself is incorporated into the work known as the Cave of Treasures, which in its Syriac text does not contain the Testament of Adam. In the first Arabic, Gursani and first Ethiopic recensions, the Cave of Treasures is in turn incorporated into the Book of the Rolls (Ethiopic Qullemos). S.-M. RA, *Le Testament d'Adam et la Caverne des Trésors* / OCA 236 (1996) 111–122, argues that the Testament of Adam is a work supplementary to the Cave of Treasures, forming an exegesis of the latter work, but the argument is unconvincing. The hours of prayer in the Horarium do not in fact correlate with the times of Adam's first day according to the Cave of Treasures 5:1 or with the times of Christian prayer attached to the Horarium, is a clearly secondary development, in the Gursani version (Mossos, 116–118).

<sup>12</sup> For a survey on scholarship on the Testament of Adam up to 1982, see: ROBINSON, *The Testament...*, chapter 2. It is unfortunate that Robinson's book was published in the same year as Stone's edition of the first Armenian recension, so that neither was able to refer to the other's work. In Robinson's article <The Testament of Adam: An Updated Arbeitsbericht> (*JSP 5* (1989) 95–100) he was still unaware of Stone's work, and in fact the article adds nothing to his survey of scholarship in his 1982 book, except for a reference to M. Ben-Ari's unpublished Hebrew University dissertation on the Perek Shirah. See also M. E. STONE, *A History of the Literature of Adam and Eve* (Atlanta, 1992) (*SBLLEJ 63*) 77, 85–87, 95–97, 100, 108–109, 111.

<sup>13</sup> I follow Stone in designating the recensions of the text that deal with the hours of the night N1–N12 and those that deal with the hours of the day D1–D12. Robinson's treatment of the hours of the night as chapter 1 (divided into 12 verses) and the hours of the day as chapter 2 (divided into 12 verses) is potentially confusing because only in Syriac 1 do the hours of the night precede the hours of the day. (The confusion occurs in Robinson's book itself in the first paragraph on p. 140, the references to chapter 2 should be to chapter 1, and vice versa.)

<sup>14</sup> Robinson, *The Testament...*, 102–104.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 102.

too cavalierly<sup>16</sup>. The fact that it uniquely agrees with Syriac 1 at D1 suggests that it reflects an early form of the text, and this may also throw some doubt on Robinson's argument that the Horarium was first composed in Syriac. While there can be no doubt, in view of Robinson's evidence<sup>17</sup>, that Greek 1 is derivative from the Syriac tradition, Greek 2 (which is clearly quite independent of Greek 1) could be evidence of a Greek *Vorlage* behind the Syriac. In such a short text the absence of indications in the Syriac of translation from Greek<sup>18</sup> may not be very significant. Alternatively, a Hebrew original still remains a possibility.

## 2. The Horarium of Adam: translation and notes

For our purposes in this article it will not be necessary to establish the original text of the Horarium in every detail. For the convenience of readers I reproduce below Stephen Robinson's translation of Syriac 1<sup>19</sup>, with some notes and comments on other readings in cases where they may be preferable.

### The hours of the night.

(N1) The first hour of the night: the praise of the demons. And in that hour they neither injure nor harm any human being.

(N2) The second hour: the praise of the doves.

*This reading is unique to Syriac 1. Other forms of the text refer here to fish and other aquatic animals and omit fish from N3. Syriac 1's inclusion of the fish in N3 is odd, since 'the depths' of that hour are probably not the seas, but the subterranean regions. Probably other forms of the text are in this respect preferable to Syriac 1. But cf. Psalm 148:7-8, which may be the source, and 4Q405 Frags. 1-2 7:8-9.*

(N3) The third hour: the praise of the fish and of fire and of all the depths below.

(N4) The fourth hour: the trisagion of the seraphim. Thus I used to hear, before I sinned, the sound of their wings in paradise when the seraphim were beating them with the sound of their trisagion. But after I transgressed against the law, I did not that sound any longer.

(N5) The fifth hour: the praise of the waters that are above the heavens. Thus I myself used to hear, with the angels, the sound<sup>20</sup> of mighty waves, a sign which would inspire them to raise a mighty hymn of praise to the Creator.

<sup>16</sup> Robinson, *The Testament*, 139.

<sup>17</sup> *Ibid.* 139-140.

<sup>18</sup> *Ibid.* 140.

<sup>19</sup> STEPHEN ROBINSON, *The Testament*, 53-59.

<sup>20</sup> Cf. 'both the angels (and) the sounds' (Robinson's note).

(N6) The sixth hour: the construction of clouds and the great fear which occurs at midnight.

*The reading of Ethiopic 1 — 'the clouds worship the Lord in fear and trembling' (Arabic 1 is similar) — may be preferable, since the fear of midnight in Syriac 1 seems to have no connexion with the clouds.*

(N7) The seventh hour: the viewing of their powers when the waters are sleeping. And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they rest.

*Syriac 3's version of the first sentence (supported by Armenian 2 and broadly by several other forms of the text) may be preferable: 'the powers of the earth are resting when the waters are sleeping'.*

(N8) The eighth hour: the springing up of the grass of the earth while the dew is descending from heaven.

(N9) The ninth hour: the praise of the cherubim.

*All other forms of the text refer to angels variously described, partly in language corresponding to D7 and D9 in Syriac 1. Priority here is hard to establish.*

(N10) The tenth hour: the praise of human beings and opening of the gate of heaven where the prayers of all living things enter and worship and depart. And in that hour whatever a man will ask from God is given to him when the seraphim and the roosters beat their wings.

(N11) The eleventh hour: joy in all the earth while the sun is rising from paradise, and shining forth upon creation.

(N12) The twelfth hour: the awaiting of incense and the silence which is imposed upon the all ranks of fire and of wind until all the priests turn incense to his divinity. And at that time all the powers of the heavenly places are dismissed.

### The hours of the day.

(D1) The first hour of the day: the petition of the heavenly beings.

*This is supported by Greek 2 (Cedreus: 'the first prayer is completed in heaven'), but all other forms of the text refer to prayer by humans. Syriac 1 is probably more original, allowing D1 and D2 to correspond to the first two verses of Psalm 148. Other forms of the text may be influenced by Christian practice of prayer at the first hour of the day<sup>21</sup>.*

(D2) The second hour: the prayer of the angels.

(D3) The third hour: the praise of flying creatures.

(D4) The fourth hour: the praise of the beasts.

<sup>21</sup> Cf. the references to this practice in the Horarium in the Gharbani version: MARGANA, *Woodbrooke Studies III*, 116-117.

*The best reading of Syriac 3 has «creeping things» here at D4 and «every beast» at D5, while Greek 2 has «domestic animals» here and «wild animals» at D5. In either case D2, D3 and D4 would then correspond to three of the four categories of creature in Psalm 148:10. Arabic 1, Ethiopic 1, and Georgian all refer in D4 to spiritual beings, meaning probably creatures with souls (so Georgian).*

(D5) The fifth hour: the praise which is above heaven.

*This odd reading has no rapport from other forms of the text, which all (except Greek 1) refer in some way to animals here (see note above on D4).*

(D6) The sixth hour: the praise of the cherubim who petition against the iniquity of our human nature.

(D7) The seventh hour: the entry and exit from before God, when the prayers of all that lives enter and worship and depart.

*Greek 3 and Ethiopic 1 refer to the entry and exit of angels, doubtless understood as carrying the prayers.*

(D8) The eighth hour: the praise of fire and of the waters.

*Instead of fire and waters, various manuscripts of Syriac 3 have «heavenly and fiery beings», «heaven and earth and fiery beings», «sun and fire» and «heaven and fire» (cf. Arabic 1: «all heavenly beings and fiery creatures»; Ethiopic 1: «heavenly and shining beings»; Georgian: «winged beings of heaven»). If some form of this reading is original, the references may be to the heavenly bodies (cf. Ps 148:3), otherwise surprisingly absent from the Horarium (except for the reference to the sun's rise in N1).*

(D9) The ninth hour: the supplication of those angels who stand before the throne of majesty.

(D10) The tenth hour: the visitation of the waters when the Spirit is descending and brooding over the waters and over the fountains. And if the Spirit of the Lord did not descend and brood over the waters and over the fountains, human beings would be injured, and all whom the demons saw, they would be injured. And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they are restored and they are healed.

(D11) The eleventh hour: the exaltation and the joy of the righteous.

(D12) The twelfth hour, the hour of evening: the supplication by human beings, for the gracious will of God<sup>21</sup>, the Lord of all.

### 3. Affinities with early Jewish literature and practice.

In this section we shall build a case for the origin of the Horarium within Second Temple Judaism by demonstrating its affinities with pre-Mishnaic

<sup>21</sup> Lat. «which is with God» (Robinson's note).

Jewish literature and practice. One particular feature of the text (discussed in [6] below) will enable us to be more precise and to date the original Horarium in the period before 70 CE.

#### (1) The praise of all creation.

The Horarium is a particular kind of expression of the conviction that all creatures praise their Creator. That conviction is found in the Hebrew Bible most fully in Psalm 148 (cf. also Ps 19:1, 98:11–13; 98:7–9, 103:20–22; 150:6, Isa 42:10–12; and in early Jewish literature: Tob 8:5; 2 Enoch 51:5; 4Q287 Frag. 3; 4Q501 Frag. 1.1–5). Psalm 148 calls on the various creatures, mentioned one by one in some detail, from the heavens to human beings, all to praise God their Creator. This psalm is evidently the most important scriptural source of the Horarium<sup>22</sup>, as the following situation shows:

Horarium	Ps 148
N3	7–8
N5	4
D1	1
D2	2
D3	10
D4–5	10
D6	37

The Song of the Three among the Greek Additions to Daniel is also deeply indebted to Psalm 148<sup>23</sup>. The Horarium shows no specific correspondences with the Song of the Three beyond those which derive from common dependence on Psalm 148 (which might be a minor indication that the Horarium does not come from a context in which the Septuagint was commonly used), but the resemblance shows that it is not difficult to envisage the origins of the Horarium in Second Temple Judaism. Also in the tradition of Psalm 148 is the Qumran text 4Q504 frags. 1–2 7:4–9.

The idea of the praise of God by all his creation is also expressed in another Jewish work, *Perak Shirsh*<sup>24</sup>. Here each category of the creatures (e.g. each kind of plant or bird) has its own hymn of praise, usually consisting of an appropriate sentence or two from Hebrew Bible. This kind of attribution of biblical sentences is characteristic of rabbinic Midrash and probably dates the *Perak Shirsh* after the Second Temple period. Nevertheless it is further evidence that the theme of creation's praise is at home in the Jewish religious tradition.

<sup>22</sup> The other major source appears to be the Genesis 1 creation narrative.

<sup>23</sup> C. A. Moore, Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions (New York 1977) (AB 44) 70–73, 75.

<sup>24</sup> M. Ben-Ami, *Perak Shirsh* // *Encyclopedia Judaica*. Vol. 13 (Jerusalem, 1972) 274–275.

(2) *Praise at each hour of day and night.*

Neither Psalm 148 nor the Song of the Three assigns the praises and prayers of the various parts of creation to the various hours of night and day as the Horarium does. But there are a few traces of this idea in early Jewish literature. In the Apocalypse of Abraham, the angel Yahoel includes among his powers and responsibilities: «I teach those who carry the song through the medium of man's night of the seventh hour» (10:10). From 13:11 we know that those he teaches the song are the living creatures (the *hayyot*) or the cherubim, while the song he teaches them is evidently «the song of peace which the Eternal One has in himself» (18:11; cf. Job 25:2). The text is too obscure to permit any very secure conclusions, but the reference to the seventh hour of the night would suggest some relationship to the kind of traditions we find in the Horarium. The situation is evidently not to precisely the same traditions, since in the Horarium the praise of the cherubim occurs at the ninth hour of the night (according to Syriac 1, though not other forms of the text) and/or at the sixth hour of the day (according to most forms of the text). But in the latter case it is described as «the praise of the cherubim who petition against the iniquity of our human nature» (D6 Syriac 1), which might suggest a connexion with «the song of peace» sung by the cherubim according to the Apocalypse of Abraham (18:11).

The Life of Adam and Eve explains that Eve sinned when her guardian angels were not with her: «the hour drew near for the angels who were guarding your mother to go up and worship the Lords» (Greek 7:2; cf. 17:1; Latin 33:2)<sup>24</sup>. A similar reference to a specific time of the day at which the angels worship God occurs in the shorter recension (B) of the Testament of Abraham: Michael «was taken up into the heavens to worship before God, for at the setting of the sun all angels worship God» (4:4–5). However, the fact that this point is not made in the longer recension (A), along with the fact that the Apocalypse of Paul expresses the belief that all the angels worship God at sunset (long Latin recension 7), means that we may here be dealing with a Christian contribution to the Testament of Abraham.

Finally, mention may be made of 2 Enoch 51:5–6 (recension J), where the injunction to humans to worship God in his temple in the morning, at noon, and in the evening, is followed by the reason: «For every kind of spirit glorifies him and every kind of creature, visible and invisible, praises him». The association on this statement with the hours of prayer in the temple could perhaps suggest the kind of sequence of human prayers and those of other creatures at various hours that we find in the Horarium.

Two early Christian apocalypses, quite plausibly dependent on Jewish sources, also contain similar ideas. In a passage, already mentioned, of the Apocalypse of Paul (long Latin recension 7), humans are exhorted to «bless the Lord God unceasingly, every hour and every day, but especially at sunset», since this is the hour at which all the guardian angels of men and women go to worship God and to bring before God all the deeds which people have done during the day<sup>25</sup>. This is said to be the first hour of the night. They do the same at the twelfth hour of the night.

Previously unnoticed in this connexion is a passage in the Coptic Mysteries of John. When the apostle wishes to know how the hours of the day and night are ordered, he is told that twelve cherubim each sing a hymn that lasts for one hour of the day. The hours of the night are similarly ordered, but by animals rather than angels: «when the beasts, and the birds, and the reptiles pray, the first hour is ended. When the second hour is ended, the beasts pray [again?], and so on until the twelfth hour of the night, it is the animals of God which set limits to them»<sup>26</sup>. This is clearly not dependent on the Horarium of Adam, but belongs to a similar world of ideas about a daily liturgy of the creatures.

(3) *The times of human prayer*<sup>27</sup>.

The best evidence from the Second Temple period shows that devout Jews prayed at home at the very beginning and at the end of the daylight hours (Wis 16:28; Sir 39:5; Josephus, *Ant.* 4:212; *SibOr* 3:591–592; *Ps-Aristas* 160, 304–305, 1QS 10:10, 1QM 14:13–14; *Ps Sol* 6:4; 4Q503). These times were understood to be set by Deuteronomy 6:7 as the times when the *Shema* was to be recited («when you lie down and when you rise») (Josephus, *Ant.* 4:212–213; *Ps-Aristas* 160; 1QS 10:10). The *Shema* was accompanied by the decalogue and prayers, and this act of worship was normally the first thing to be done on waking and the last thing done before sleeping. Since most people got up at or even just before first light in order to make the most of all the daylight hours, the morning prayers would have preceded sunrise (this is explicit in Wis 16:28; cf. *Ps* 57:8) by as much as an hour or more. Later the Rabbis in the Mishnah rule that the *Shema* must be said

<sup>24</sup> This idea is also found in the Greek version of 3 Baruch 11–16, where it is clearly a secondary addition to a text which originally referred to angels bringing the prayers (not the deeds) of humans to God, as in the Slavonic version of these chapters.

<sup>25</sup> Translated in: E. A. Buxton, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1913) 254.

<sup>26</sup> On this subject, see especially: D. T. PALL, *Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts 13* (The Book of Acts in its Palestinian Setting / Ed. R. Tazekhem (Carlisle, 1995) 267–304.

<sup>27</sup> See the various versions in: A Synopsys of the Books of Adam and Eve: Second Revised Edition / Ed. G. A. Anderson, M. E. Stone (1999) (SBLJL 17) 36, 37, 51.

between first light and sunrise, and the debate exactly what constitutes first light and whether the third hour of the day might not be considered the later limit (m. Ber. 1:2). Since modern scholars often write vaguely about dawn, not distinguishing first light and sunrise, it is important to stress that the distinction was important to ancient people in general, but especially to the Jews because of its relationship to the times of prayer.

These practices are clearly reflected in the Horarium, which assigns prayer to the tenth hour of the night and the twelfth hour of the day<sup>26</sup>. The former, as we shall see below, is the time of daybreak, before sunrise, which is assigned to the eleventh hour of the night. Most forms of the text of the Horarium refer to human prayer also at the first hour of the day, but, as we have noted above, the more original text is probably that of Syriac 1 and Greek 2, which refer here to prayer in heaven.

There is minimal evidence for a third time of Jewish prayer also at noon (Dan 6:10; Ps 55:17; Enoch 51:4<sup>27</sup>; Acts 10:9). This might have been a minority practice of those who wished to supplement the more common twice-daily prayers. The Horarium appertains noon (the sixth hour of the day) to the cherubim rather than to humans, though the prayer of the cherubim is for humans. The curious events of the seventh hour of the day, to be discussed below, might indicate the entry into heaven of prayers offered at noon on earth, but the prayers are said to be those of all living beings, not just humans.

In addition to the twice- or thrice-daily prayers whose time was determined by the daily cycle of the sun, there is also evidence of Jewish prayers at the times of the daily morning and evening burnt-offerings in the Temple in Jerusalem, or, more especially, at the times of the offering of incense which preceded the morning sacrifice and followed the evening sacrifice. Such prayers certainly took place in the Temple itself, where people assembled to pray at both times (Josephus, *C. Ap.* 2.193-197; Sir 50:19; Luke 1:10; Acts 3:1). The time of the evening sacrifice changed during the Second Temple period from the last hour of daylight to the ninth hour of the day, and we have evidence from before this change of time (Ps 141:2; Ezra 9:5; Dan 9:21;

<sup>26</sup> M. Proulx, *Prrière au soleil et liturgie angélique // Les Livres Inter-testamentaires* (Ed. A. Caquot (Paris, 1985) 227, thinks that the Horarium of Adam is of Exilic origin, on the grounds that it contains a liturgy to be followed throughout the hours of the night. He seems to have been misled by the second Greek recension, which includes prescriptions for making tabernacles at each hour. This is a magical adaptation of the Horarium, which in its more original forms does not expect humans to do anything at most of the hours of day and night.

<sup>27</sup> This last text is apparently the only one which speaks of prayer at morning, noon and evening in the Temple (though Dan 6:10 may well indicate that Daniel prayed at the times when prayers would have been offered in the Temple). But 2 Enoch might refer to the Jewish temple at Heliopolis in Egypt.

Adt 9:1<sup>28</sup>) of people not in Jerusalem praying at the time of the evening sacrifice. But at that time that would have coincided in any case with the regular prayer around sunset. After the change, Acts 10:3, 30 attests prayer at the time of the evening sacrifice (and for possible early rabbinic corroboration, cf. m. Ber. 4:1), but we have no evidence for prayer outside the temple at the time of the morning sacrifice. We do not know whether prayer at the ninth hour was alternative or additional to prayer around sunset. But certainly the evidence suggests that outside the Temple itself prayer was much more common at sunset than in the afternoon. It is therefore unproblematic that the Horarium does not refer to the latter.

#### (4) The entry and exit of prayers.

At the seventh hour of the day, according to the first and the third Syriac recensions, occur «the entry and exit from before God, when the prayers of all that lives enter and worship and depart». Although Greek 1 (Codex Bezae) refers to «the entrance of the angels to God and the exit of the angels», the reading of the Syriac recensions is probably original. It is confirmed by the Georgian («every prayer enters before God»), while Arabic 1 has modified the text to make it more intelligible, but without mentioning angels: «the entrance to God and the exit from his presence, for in it the prayers of every living thing rise to the Lords. Ethiopic 1 introduces angels: «the angels enter before the Lord; they go out from before him, for, at this hour, the prayer of all living things rises to the Lords».

This passage may be related to the picture of the offering of prayers in heaven found in 3 Baruch 11-16. (The Greek and Slavonic versions of these chapters differ in that while the Slavonic speaks consistently of prayers, the Greek refers to deeds as well as prayers. Probably the Slavonic preserves the original text more faithfully, while the Greek has been influenced by the ideas found in Apocalypse of Paul 7.) There, in the fifth heaven, the seer sees the guardian angels of humans bringing their prayers to Michael, who fills a huge receptacle with them and then enters through the door into the higher heavens, where, unseen, he presents the prayers to God. He returns to the fifth heaven bringing the angels the answers to or rewards (negative as well as positive) for the prayers, for the angels to take back to the humans whose prayers they had brought<sup>29</sup>.

The passage in the Horarium differs in that angels are not mentioned; instead the prayers themselves, personified, go in and out before God. It also

<sup>28</sup> Since the date of the change is unknown and the date of the book of Judith is uncertain, it is not possible to be sure whether this text refers to prayer at the earlier or the later time.

<sup>29</sup> For angels bringing human prayers to God, cf. also Tob 12:12, 15; Enoch 47:1-2, 99:3.



differs in that it refers to the prayers of all living beings (presumably on earth and in the lower heavens; the prayers of the cherubim would not need to enter before the God), not just those of humans. Perhaps we are to understand that the prayers offered at all the other hours of the day and night come into God's presence at this special hour, the seventh of the day. (If so, the passage is in tension with the measuring of the events of the twelfth hour of the night as we shall see.)

### (5) Cocks at daybreak.

Some of the words of D7 occur also in N10:

D7: «the entry and exit from before God, when the prayers of all that lives enter and worship and depart».

N10: «the praise of human beings and opening of the gate of heaven [where] the prayers of all living things enter and worship and depart. And on that hour whatever a man will ask from God is given to him when the seraphim and the roosters bear their wings. There is reason to think that these words, original in D7, are a secondary intrusion into N10, borrowed from D7 by a scribe who thought that the significance of the «opening of the gate of heaven» (N10) in conjunction with «the praise of human beings» must be that prayers enter God's presence through this gate. But parallels with the rest of the content of D7-8 show that the opening of the gate of heaven here has a different significance.

There are three passages in early Jewish apocalypses in which the seers get to view sunrise and sunset from a high point in the heavens: 3 Baruch 6-8, 2 Enoch 11-15; and 1 Enoch 72. In all these cases there are gates of heaven which are opened before sunrise so that the sun may enter the world through them.<sup>24</sup> According to 3 Baruch 6:13, angels open 365<sup>th</sup> gates of heaven. The number must correspond to the days of the solar year, on each of which the sun enters the world through a different gate and so at a different point on the horizon. Enoch sees six gates in the east, through which the sun comes in the morning (2 Enoch 13:2), and six in the west, through which it leaves in the evening (14:1). In probably the best text at 13:2 (recension A), he sees one of the six eastern gates open, since presumably only one is open at any one time. There is a quite elaborate scheme (defective in our texts) explaining how the sun uses different entrances and exits in different portions of the year (13:2-5). The same kind of scheme, with six gates of heaven in the east and six in the west (1 Enoch 72:2-3), along with a more complete and elaborate explanation of the way the sun's use of these various gates accounts for the varying lengths of day and night throughout the year, is found in the

Astronomical Book of Enoch (1 Enoch 72)<sup>25</sup>. Finally, the rather fragmentary Qumran text (4Q503) which provides blessings to be said at sunrise and in the evening on each day of a month refers on the sixth day to «the six gates of lights» (Frags. 7-9:2), on the fourteenth day to «fourteen gates of lights» (Frags. 1-3:3), and similarly on each day for which the relevant portion of text survives. In the fragmentary state of the text it is difficult to know the function of these gates, but they would seem most probably to be those through which the sun enters the world.

We should also notice that, according to 2 Enoch, the light of the sun is already seen, presumably through the open gate of heaven, before the sun rises (14:3). According to 1 Enoch 72, it seems that each gate has twelve windows through which, when opened at the proper time, flames from the sun emerge ahead of the sun's own rising (72:3,7).

In the light of these parallels, it becomes clear that the description of the events of the tenth hour of the night in the Horarium really refers to the opening of that gate of heaven through which the sun will rise in the next, the eleventh hour. Already before sunrise light from the sun comes through the gate, and it is at this time, at first light, that people get up and recite the Shema<sup>26</sup> and pray before starting their daily work.

According to the Horarium, this time of the opening of the gate of heaven is also the time «when the seraphim and roosters bear their wings» (N10). 3 Baruch and 2 Enoch can also help us with this statement. Baruch sees a huge bird, the phoenix, whose function is to fly in front of the sun, absorbing some of the dangerous heat of the sun's rays with its wings<sup>27</sup>. When the angels open the gates of heaven for the sun to rise, Baruch hears this bird cry out: «Light giver, give splendour to the world!» (3 Bar 6:13-14). This cry, Baruch is told, is what awakens the cocks on earth, so that they crow, announcing to the world that the sun is going to rise (6:16). A somewhat differing version of the same idea occurs in 2 Enoch, where the sun is accompanied by several flying creatures called phoenixes and chalcidras (2 Enoch 12:1-23). It is these who, before sunrise, burst into song, celebrating the imminent coming of the light-giver and announcing the morning watch, which begins at first light (15:1-23). 2 Enoch does not refer specifically to the cock, but merely notes that, when the phoenixes and chalcidras sing, «every bird flaps its wings, rejoicing at the giver of lights» (15:13). This generalizing (perhaps a secondary development in the textual tradition of 2 Enoch) obscures the more speci-

<sup>24</sup> For the text and explanation see O. NEUGEBAUER in: M. BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP 7) (Leiden, 1985) 389-396.

<sup>25</sup> On the wider religious historical parallels to 3 Baruch's account of the phoenix, see: D. C. HOANOW, *The Greek Apocalypse of Baruch* (3 Baruch) in *Hellenistic Judaism and Early Christianity* (London, 1996) (SVTP 12) 131-138. The parallels between 3 Bar 6 and 2 Enoch 12-13 were first discussed by M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota* Second Series (London, 1897) (Texts and Studies 5/1) LXIV-LXVII.

<sup>26</sup> There are also gates of heaven for the stars and the moon: 1 Enoch 33-36, 75-76.

<sup>27</sup> This figure in the Greek version is clearly preferable to 65 in the Slavonic.

the point made in 3 Baruch about the crowing of the cock, which was thought to crow even before first light, announcing the dawn before any other creature on earth is aware of its approach. (Hence the benediction that the rabbis taught should be said on hearing the cock crow: «Blessed is he who has given the cock understanding to know the difference between day and night» (b. Ber. 69 b).) 2 Enoch explains this remarkable ability of the cock by supposing that, while the angels are still preparing the sun for its rising, the cock hears the cry of the phoenix when it calls on the sun to rise.<sup>32</sup>

It seems that the Horatian alludes to a similar but distinct tradition, according to which the imminent arrival of the sun was announced by the seraphim beating their wings. The cocks hear the seraphim and in turn beat their wings while crowing. As we know from N4, the seraphim sing with their wings, a notion which is elsewhere found in rabbinic and Jewish mystical literature with references to the *Angelot* or cherubim (b. Hag. 13b; 3 Enoch 22:15; Hek. Rab. 11:4; *Pesiqta de R. Kahana* 9:3; *Pirqe de Rabbi Eliezer* 4)<sup>33</sup> and which probably originated as an interpretation of Ezekiel 1:24–25. The idea may already be implied in 4QShuShabb (4Q405 frags. 20–21–22). The Horatian connects it with the observation that cocks beat their wings while crowing. Since N4 (in Adam's reminiscence of his time in paradise) connects the seraphim with paradise, and according to N11 it is from paradise<sup>34</sup> (usually, in Jewish tradition, located in the east, following Gen 2:8) that the sun rises over the earth, we should probably think of the music of the seraphim greeting the sun's arrival in paradise in preparation for its rising. Brief though the descriptions in N10–N11 are, they allude to a coherent cosmological picture of the dawn comparable to those found in 3 Baruch and 2 Enoch.

### (6) Incense and silence.

Following daybreak or the tenth hour of the night, the sun rises from paradise, bringing joy to all the earth (N11). Syme 1 probably gives us the

best text of what then happens, at the twelfth and last hour of the night: «the awaiting of incense and the silence which is imposed upon all the ranks of fire and of wind until all the priests burn incense to his divinity. And at that time all the powers of the heavenly places are dismissed».

I have discussed this passage elsewhere, along with detailed discussion of later Jewish texts which evidence a similar tradition.<sup>35</sup> These texts explain that the worship of the angels in heaven is silenced at the time when Israel prays on earth, so that Israel's prayers may be heard by God in heaven. For example, according to b. Hagigah 12 b, the fifth heaven is full of angels who sing God's praise during the night, but are silent by day so that God may hear the prayers of his people on earth. Here the silence begins at dawn, when Israel prays the morning prayer on rising, and presumably continues until the evening prayer at sunset has been said. Another text, in the early medieval Jewish mystical work *Hekhalot Rabbati*, describes how every day at the approach of dawn God sits on his throne and blesses the *Angelot* before commanding them to be silent so that he may hear the prayers of his children Israel.<sup>36</sup> In view of the Horatian notion of the seraphim singing by beating their wings, a notion elsewhere in Jewish literature associated with the *Angelot*, it is also worth noticing that Ezekiel 1:24–25 was interpreted to mean that it is when the *Angelot* drop their wings that they fall silent (4Q405 frags. 20–21–22, lines 12–13; Tg. Ezek. 1:24–25). In Genesis Rabbah (65:21) this is connected with the silence of the *Angelot* during the times when Israel says the Shema' (at dawn and sunset).

Dating from periods after the destruction of the Second Temple, these texts refer to the angelic worship in the heavenly temple and to the prayers of Israel on earth, but not to the ritual of the Jerusalem Temple. What is distinctive about the Horatian is that it refers to the silence of all the ranks of angels in the heavens (all the ranks of fire and winds alludes to Ps 104:4, the basis of a Jewish notion of two kinds of angels: those of fire and those of wind; cf. 2 Bar 21:6; ApAbe 19:6) until the priests on earth burn incense. In its position at the twelfth hour of the night this can only refer to the daily service in the Jerusalem Temple, in which the burning of incense on the altar

<sup>32</sup> Another such explanation is given in the *Perik Shorah*, as summarized by Ginsberg: «When God at midnight goes to the prison in Paradise, all the trees therein break out into adoration, and their songs awake the cock, who begins in turn to praise God» (L. GINSBERG, *The Legends of the Jews*, Vol. 2 (Philadelphia, 1913) 44), cf. also the Zohar as reported in L. GINSBERG, *Cock of The Jewish Encyclopedia* (Ed. I. SACKE, Vol. 4 (New York—London, 1903) 138–139, «when God visits paradise to confer with the souls of the pious, a fire proceeds from paradise and touches the wings of the cock, who then breaks out into praise of God, at the same time calling on humans to praise the Lord and do his service».

<sup>33</sup> For other references and discussion, see: D. J. HALPERIN, *The Faces of the Christ: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen, 1988) (JTSJ 16) 52, 59 and n. 20, 122, 131–132, 388–389, 398.

<sup>34</sup> Cf. the reference to paradise in the *Perik Shorah's* account of the cock's crowing.

<sup>35</sup> R. BAUTHESS, *The Chiasm of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh, 1993) 70–83. See also: B. WICK, *There Was Silence in Heaven* (Revelation 8, 1). An Annotation to Israel Kushi «Between Voice and Silence» *N. ABL* 117 (1995) 512–614 (written without reference to my work), who connects Rev 8:1 and Horatian of Adam N12 with the fact that sacrifices took place in silence in the Jerusalem Temple (as shown by I. KRAUS, *Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult* *N. ABL* 115 (1996) 17–30), but fails to take full account of the fact that in Horatian of Adam N12 it is the worship in heaven that is silenced while the prayers of people on earth are offered.

<sup>36</sup> P. SCHWARTZ, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur II* §§ 81–334 (Tübingen, 1967) 112–113.

of incense took place soon after daybreak between the slaughter of the sacrificial lamb and its offering as the daily morning burnt-offering. This passage in the *Horarium* is indubitably Jewish rather than Christian, since there is no evidence of liturgical use of incense by Christians until the late fourth century<sup>41</sup>, while, even when it was used, it did not have the key significance which the *Horarium*'s singling out the offering of the incense for mention requires. In the daily Temple ritual the incense offering did have this significance, as accompanying, symbolizing and assisting the prayers of the people. If this passage in the *Horarium* is indubitably Jewish rather than Christian, it also most probably dates from before the destruction of the Temple in 70 CE. The reference to the incense offering as current practice cannot be explained by the attribution of the *Horarium* to Adam (whether by a Christian or post-70 Jewish writer), since it is, of course, anachronistic as spoken by Adam.

Comparison with Revelation 8:1, 3–5 is also instructive. If the *Horarium* is a pre-70 CE text, then, among texts that deploy the theme of silence in heaven for a sake of God's hearing of prayers by humans on earth, Revelation is chronologically the closest to the *Horarium*, though (in my view) Revelation should be dated after 70. It is also the only other text to refer specifically to the incense offering, though in Revelation 8:3 this is the incense offering performed by an angelic priest on the altar on incense in the heavenly temple. This is clearly the heavenly counterpart of what had happened, before 70, in the Jerusalem Temple, and, like the latter, it serves the function of conveying the prayers of God's people on earth up to the throne of God. The silence specifically for half an hour, to which Revelation refers, is most plausibly explained as more or less the time which the incense offering in the earthly Temple had taken when it was part of the daily Temple ritual. In the light of Revelation 8:1, 3–5 we can recognize in *Horarium* N12 a pre-70 reference to this Jerusalem Temple ritual itself along with the belief that the angelic worship of heaven comes while the levitical priests burn the incense in Jerusalem. N12 gives the clearest indication we have of the date of the original *Horarium*.

For the precise timing of the morning ritual in the Temple our only substantial evidence is that of tractate *Tamid* of the Mishnah<sup>42</sup>. Even though we cannot be sure how far this account reflects accurate memories of what hap-

pened in the Second Temple, its references to timing seem very plausible. Events in the Temple began when the officer whose task it is to cast lots to determine which of the serving priests undertake which duties arrives: «sometimes he came at the cockcrow and sometimes a little sooner or later» (m. Tam. 1:2). Clearing the altar of ashes and other preparations then take place in darkness. After casting lots to determine the respective duties of the priests as the acts of sacrifice, the officer said to them, «Go and see if the time is come for slaughtering» (3:2). This time is first light, but there appears to be a disagreement in the Mishnah as to the precise indication of this that was required. One view was that the priest who had observed reported, «The morning star» (referring to the appearance of Venus which accompanies the first glimmerings of dawn). The other view was that he said, «The whole east is alight», and when asked, «As far as Hebron?» replied, «Yes» (m. Tam. 3:2). In either case, it is not yet sunrise. Having ascertained that dawn was beginning, the priests proceed to a variety of other duties preparatory to the sacrifice, of which the most important were the opening of the main doors of the sanctuary and, immediately following, the slaughtering of the lamb. The priests then recite the *Shema*<sup>43</sup> and other prayers. (Presumably at this point it is still not quite sunrise, since, according to m. Ber. 1:2, the *Shema* should be recited between daybreak and sunrise.) Further lot determine who is to offer the incense that morning. The incense offering takes place on the altar of incense inside the holy place, and the priests concerned with it come out and pronounce the priestly blessing on the assembled people. The offering of the sacrificial animal on the altar of burnt-offering follows, then the grain-offering and drink-offering are offered, immediately following which the Levites begin singing psalms and blowing trumpets.

Sunrise itself is not mentioned in the account, presumably because it was not regarded as a point of time which the priests had to note on order to proceed with the appropriate duties, but it must have occurred around the time of the incense offering. The reason the priests had to determine that dawn was beginning, before proceeding with the main preparations for sacrifice, was presumably to ensure that the incense- and burnt-offerings would be made when there was sufficient light and as early as possible once there was sufficient light. Since the Temple faced east, the rising sun would shine into the holy place, where the incense was offered, and onto the court of the priests, where the altar of burnt-offering stood. The holy place had its own lighting, the menorah burns, but the sun may have enabled the people assembled outside the court of the priests to see the incense offered.

Thus the morning Temple ritual, so far as we are able to ascertain it, does correlate chronologically with the sequence in the *Horarium*. The events in N10–N12 in sequence seem to be: cock-crow, first light, morning prayers, sunrise, incense offering. More dubious is the way three hours are allotted to these events, in particular because it seems to require an hour to elapse between

<sup>41</sup> E. HILBERNACH, *Encyclopédie d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Vol. 5/1 (Paris, 1922) 6–8; E. G. C. R. ARNOLD, *A History of the Use of Incense in Divine Worship* (London, 1909) (*Alonso Clark Collection* E3) 81–96; S. ANASTAS HANSEN, *Incense Offerings in the Syriac Christian Monks' Ritual and Knowledge in Ancient Christianity: The Early Church in its Context* / Ed. A. J. MCHAMBER, F. W. NORTON, J. W. THOMPSON (Leiden, 1998) (*NovTSup* 96) 176–179.

<sup>42</sup> M. EDEY 8:1 attributes to R. Judah b. Baba the view that the morning burnt-offering was offered at the fourth hour of the day. But in context it appears that this was a singular view held by R. Judah, and it is not easy to harmonize with m. *Tamid*.

sunrise and the incense offering. While not impossible, this is unlikely. But the Horarium is also surprising at this point in that in treats the hour after sunrise, the hour in which the incense is said to be offered after the heavenly hosts have waited in silence for it, as the last hour of the night, rather than the first hour of the day, as it would usually have been reckoned. Hours of the night were, of course, of a length that varied through the year, consisting of a twelfth of the actual time between sunset and sunrise, but since they were also very difficult to determine with accuracy, they were also very approximate<sup>40</sup>. Observable events of the early morning — cock-crow, first light, sunrise, and, for people in the temple, incense offering — were the real indicators of time in practice. Cockcrow, rather than some independent way of knowing that it was 3.00 a. m., signalled the beginning of the fourth of the three watches of the night; the gradually dawning light indicated the progress of these last three hours of the night; sunrise marked the beginning of the day itself. The degree of artificiality in the way the Horarium assigns these events to three hours would not have concerned ancient readers. We need not press the scheme to requiring a full hour between sunrise and incense offering, since it is the sequence that matters much more than the duration. What is interesting is that the Horarium, uniquely so far as our evidence goes, places the boundary between night and day not at sunrise itself but at the liturgical act in the Temple (the only one the Horarium mentions) that occurred probably soon after sunrise.

This may be because the Horarium views the events of N10–N12 as a unified sequence, beginning with morning prayers (N10) and ending with the incense offering that symbolically and effectively raised these prayers up to the heavenly throne of God where the angels kept silent while the prayers were heard by God. We have noted above that, whereas people assembled in the Temple court itself would have prayed at the time when the incense was offered (cf. Luke 1:10), there is no evidence that Jews elsewhere prayed at the time of the morning incense offering rather than at first light. (Since most people started work before sunrise, this would in any case not have been practicable for many.) Most Jews could not have understood the link between their own morning prayers and the Temple liturgy as strictly chronological coincidence. Rather they would think that the prayers they had uttered on rising would come into God's presence and be heard at the time of the incense offering. A degree of confirmation for this can be found in Revelation 8:3, where the prayers of the saints that the angel offers with the incense on the heavenly altar are not being prayed at that moment. They are the prayers already in the golden incense bowls held by the twenty-four elders in 5:8.

<sup>40</sup> On the reckoning of hours of the day and night, see: E. J. BECKERMAN, *Chronology of the Ancient World*. Revised edition (London, 1968) 13–16.

### (7) Priests anointing the sick.

So far we have demonstrated how the Horarium of Adam fits well into a context in early Judaism and also that there is one strong indication of a date before 70 CE. However there is one feature of the Horarium which may be considered problematic in a Second Temple Jewish context. The events described at the seventh hour of the night and the tenth hour of the day are exceptional. They do not consist in the praise of God by his creation. Rather, at the seventh hour of the night, all the natural powers on earth, including the waters, rest without movement; «And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they rest». This is a kind of medicinal sympathetic magic: the sleeping waters bring rest to those who cannot rest for pain. At the tenth hour of the day the Spirit of God descends and broods over waters and springs (with allusion to Gen 1:2), preventing the harm the demons would otherwise do (by poisoning the waters): «And in that hour the waters are taken up and the priest of God mixes them with consecrated oil and anoints those who are afflicted and they are restored and they are healed». Here the water that has been healed by the Spirit brings healing to sick people.

The difficulty these accounts pose is that there seems to be no other evidence in Jewish literature associating priests with healing. In other ancient cultures priests were often healers, but not, it seems, in Judaism according to extant sources. The only association between priests, disease and healing in the Bible is in the case of the purification of someone with skin disease (leprosy), according to Leviticus 14. Here the priest does use oil as part of the purification ritual (14:12, 15–18, 21, 26–29), but he has no part in the physical healing. The disease must be healed before the person comes to the priest to have the healing verified and purification from ritual impurity secured. However, despite the lack of corroborative evidence, it is not difficult to suppose that, at the level of popular practice in the localities of Palestine where most priests lived most of the time, when not officiating in the Temple, priests may have functioned as healers because they were able to consecrate the oil that was used to anoint the sick. If the Horarium is accepted as evidence for such practice in Second Temple Jewish Palestine, then it very interestingly provides evidence, such as hitherto been lacking<sup>41</sup>, that Jewish practice lies behind the religious anointing of the sick to which two New Testament passages refer (Mark 6:13, Jas 5:14).

### 4. Cock-crow and chronology in the Gospels

According to all four Gospels Jesus on the evening of his arrest predicted that Peter would deny him three times before a cock crowed (Matt 26:34;

<sup>41</sup> Cf. L. P. HOSAN, *Healing in the Second Temple Period* (Freiburg, 1992) (NTW 21) 295–296.

Mark 14:30; Luke 22:34; John 13:38). All four Gospels record the cock-crow itself after recounting Peter's denials (Mark 26:74; Mark 14:72; Luke 22:60; John 18:27). In Mark uniquely the prediction is that Peter's denials will occur before the cock crows twice, and the actual cock-crow, when it occurs, is said to be the second (Mark 14:30, 72). The meaning of these references to cock-crow and the time of the night to which they refer have been discussed. Notable discussions include those of Ramsay (1917)<sup>47</sup>, Mayo (1921)<sup>48</sup>, Lattey (1953)<sup>49</sup>, Kosmala (1963 and 1967—1968)<sup>50</sup>, Brady (1979)<sup>51</sup>, Derrett (1983)<sup>52</sup>, and Brown (1994)<sup>53</sup>. None of these mentions the evidence of the Horarium N10<sup>54</sup>, which we can now recognize as one of perhaps only half a dozen references to the morning cock-crow in non-Christian Jewish literature up to the Mishnah (the others are 3 Macc. 5:23; 3 Bar 6:16; m. Yoma 1:8; m. Sukk. 5:4; m. Tamid 1:2). In the following discussion the Horarium will corroborate and supplement the other evidence.

We should note, first, that cock-crowers (*gallicantes*, ἀλεκτοροφωνία) was used as the name for the third watch of the night, according to the Roman system that divided the night into four theoretically equal parts, two from sunset to midnight and two from midnight to sunrise. By New Testament times this Roman system of four night watches had replaced the older Israelite scheme of three watches<sup>55</sup>. The four watches are listed in Mark 13:35, which gives them their usual names («olates» or «evenings» [ὥραι], «midnights» [μεσσημέριαι], «cock-crowers» [ἀλεκτοροφωνία], «early» or «mornings» [πρωί]. The suggestion of Mayo and others that Jesus' prediction in the Gospels referred not to the actual crowing of a cock but to this period of three hours

after midnight has been adequately refuted<sup>56</sup>. We may add that Kosmala is certainly wrong when he cites m. Yoma 1:8 as an instance of «cock-crowers» (הַחֲרִישָׁה) referring to the whole period of the third watch<sup>57</sup>. This reference («at cock-crow, or near it, either before or after (to)») is parallel to m. Tamid 1:2 («at cock-crow and sometimes a little sooner or later»), in the account of the morning service in the Temple, cited above. Neither can conceivably refer to a three-hour period.

While the references to cock-crow in the Gospel passion narratives are not to the third watch of the night, there is some relevance for us in asking why the third watch was called cock-crow. Kosmala assumes it got this name because there were three regular cock-crows within it (as well as irregular cock-crows if the birds were disturbed)<sup>58</sup>. But it is worth noting that the second watch was called «midnight» because it ended at midnight. If, as we shall argue below, there was one cock-crow, shortly before first light, which was considered the cock-crow, the one on which people actually relied for telling the time, it seems more likely that the third watch was also named by what occurred at its end: the cock-crow that heralded the dawn. Pliny (*N. H.* 10, 24, 47) speaks of this cock-crow as the beginning of the fourth watch.

Probably the most significant of the arguments about the actual time at which the cock-crow in the passion narratives would have occurred is that of Kosmala and consists of three major points: (1) He claims, on the basis of his own observation over twelve years, that in Jerusalem the cocks crow three times in the later part of the night, each time for three to five minutes. These crows occur with regularity at about 12.30, about 1.30 and about 2.30 a. m., and do not vary through the year, despite the fact that the time of the dawn does vary. (In addition to these three regular crows, Kosmala allows that cocks may of ten also crow at other times if alerted by any disturbance.) (2) He takes two ancient references to a «second» cock-crow (Aristophanes, *Ecol.* 390–391, Juvenal, *Sat.* 9:107–108) to be to the second of the three regular crows he observed, i. e. at around 1.30 a. m. (3) Assuming this to be the most important of the three, he thinks it is the one intended in most of the references to cock-crow in Greco-Roman literature, where only one cock-crow is mentioned<sup>59</sup>.

However, with reference to (1), Kosmala's observations are in apparent conflict with those of Pere Lagrange, who often listened for the first cock-crow in Jerusalem during late March and early April. He observed that the time of the first cock-crow varied much, but that 2.30 a. m. was the earliest time he heard it and that it occurred most often between 3.00 and 5.00 a. m.<sup>60</sup>

<sup>47</sup> W. M. Ramsay, *The Denials of Peter* (*ExpT* 28 (1916–1917) 276–281).

<sup>48</sup> C. H. Mayo, *St. Peter's Token of the Cock Crow* (*JTS* 22 (1921) 367–370).

<sup>49</sup> C. Lattey, *A Note on Cock-crow* (*JTS* 6 (1953) 53–55).

<sup>50</sup> H. Kosmala, *The Time of the Cock-Crow* (*JST* 2 (1963) 118–120; *Isis*, *The Time of the Cock-Crow* (II) (*JST* 6 (1967–1968) 132–134).

<sup>51</sup> D. Brady, *The Alarm to Peter in Mark's Gospel* (*JST* 4 (1979) 42–57).

<sup>52</sup> J. D. M. Derrett, *The Reason for the Cock-crowings* (*NYS* 29 (1983) 142–144. Derrett argues that cock-crowing was the time when the evil spirits, who had been abroad during the hours of darkness, returned to their own abode, but remarkably he cites no evidence that actually makes this point.

<sup>53</sup> R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, Vol. I (New York, 1994) 136–137, 605–607.

<sup>54</sup> Nor do they notice 3 Bar 6:16.

<sup>55</sup> Luke 12:38 is not an exception, pace R. T. Brucem, *Calendar and Chronology*, Jewish and Christian (Leiden, 1996) (*AGU* 33) 2, a. 7. People such as the servants in the parable got up at the end of the third watch and started work around the beginning of the fourth watch. During the fourth watch the servants would not be staying awake exceptionally to await their master's return; they would be awake then in any case, even if they had gone to bed earlier in the night.

<sup>56</sup> Brady, *The Alarm*... 44–46; Brown, *The Death*... 606.

<sup>57</sup> Kosmala, *The Time*... 119.

<sup>58</sup> *Ibid.* 118.

<sup>59</sup> Kosmala, *The Time*... (II) 135–136.

<sup>60</sup> Lattey, *A Note*... 53.



this account appropriate scriptural quotations to make up the unusual series of seven. The fourth crow perhaps greets first light or sunrise, and the remaining three are addressed to sluggards who sleep late.

There remains the one text Kosmala himself cited as evidence that the Rabbis knew of the three regular cock-crows he observed: b. Yoma 21 b:

We have learnt in accord with R. Shila: If one starts out on a journey before *ken'ash ko-geber* [cock-crow<sup>41</sup>], his blood comes upon his own head! R. Josiah says: [He should wait] until he has crowed twice, some say: Until he has crowed thrice. What kind of cock? The average type.

Kosmala's interpretation of this passage is possible, but produces an odd meaning. The general point must be that it is dangerous to travel in the hours of darkness. But it is no more dangerous before 12.30 than before 1.30 or before 2.30 a.m. Another possible interpretation is that R. Shila refers to the cock-crow, the one not long before first light. R. Josiah envisages that someone might be awakened and misled by an earlier cock-crow (regular or not), and so counsels waiting to see if the cock crows again before daybreak. Then the cock-crow will be the second one heard. The anonymous "sages" think the would-be traveller should play even safer, in case the cock-crow that wakes him or her should turn out to be an even earlier one.

It seems that we can reasonably assume that the cock-crow, the one that mattered and the one usually referred to in ancient literature, marked the division between the third and fourth watches of the night, which was also the time at which most people woke and got up. Since the night was envisaged as lasting twelve hours, these being each a twelfth of the actual time from sunset to sunrise, whatever that was at the time of year, and since each watch was a three-hour segment of the night, the cock-crow would conventionally be thought to occur three hours after midnight and three hours before the beginning of the day proper. Measured as we would measure the time, in strict clock-time, the time of the cock-crow would no doubt vary quite a lot and the interval between it and sunrise would also vary according to the time of year, and so the third and fourth watches, divided by the cock-crow, would often be of rather unequal length. But this is to think with a temporal precision quite foreign to the ancients who lacked, especially during the night, the means of being at all precise about time (a star-clock, the most accurate means of telling time during the night, would not be accessible to most people<sup>42</sup>).

<sup>41</sup> The Soncino translation leaves the phrase untranslated here because in the context there is debate as to whether *geber* means cock or man.

<sup>42</sup> In b. Peneh 11b-12b there is a discussion of the degree of error that could be expected in reckoning the hour of a reported incident by a witness in court. Opinions differ from half an hour to almost three hours. But the subject is hours of the day, for which the height of the sun and the length of shadows provided a reliable guide, not hours of the night, which were more difficult to reckon.

Moreover, such temporal precision was quite unnecessary for them. A conventional time for cock-crow placed it in relation to other times quite sufficiently accurately for ordinary purposes. It is this conventional time that appears in the Horarium, which assigns cock-crow to the tenth hour of the night, three hours after midnight and three before the beginning of the day proper. What, so far as our evidence goes, is unusual is that the latter is marked not by sunrise but by the incense-offering, placed a conventional hour later. As we have noted, it may not have occurred in strictly measured time much after sunrise. But the Horarium here illustrates how vague even the point of transition from night to day might be<sup>43</sup>. After all, again for most people, cock-crow and daybreak, rather than sunrise, marked the beginning of their own day, the time during which they were awake and active.

Jesus' prediction in the Gospels cannot mean that Peter will deny him three times before any cock is heard to crow at any time during the night. It must mean that Peter's denials will occur before the cock-crow, before the end of the third watch of the night, before the time when those who slept would be up in the morning. Three of the evangelists follow the usual practice of calling this simply cock-crow, whereas Mark follows the apparently rare practice of calling it second cock-crow. Perhaps, since Peter spends the third watch of the night with people who, like him, stayed awake all night, it seemed appropriate to Mark to refer to cock-crow as those on watch through the night might do. But, in any case, even Mark does not record the occurrence of the first cock-crow<sup>44</sup> presupposed by his reference to the second. Even Mark is not counting cock-crows, but employing one way of referring to the one cock-crow that usually mattered.

The reference to the cock-crow in the four Gospels, while it cannot provide a precise time in terms of our modern understanding of temporal precision, does provide a precise time within the conventions of ancient time-keeping. It signals the transition from the third to the fourth watch of the

<sup>43</sup> On the beginning of the day in antiquity, see: G. F. UNGER, *Tages Anfang // Philologus* 15 (1892) 14-45, 212-220, *Brockhaus, Calendar*... 3-9, W. M. RAMSEY, *The Sixth Hour // Expositor* (5th Series) Vol. 3 (1896) 457-459, J. FINIGAN, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, 1964) 3-7. Although the Roman civil day ran from midnight to midnight (Pliny, *N. H.* 2. 79. 131), Ramsey (following Unger) disputes that it was ever reckoned in hours: "Even when a Roman was describing a civil day, or series of civil days, he still counted his 'first hour' as beginning from sunrise, and he called midnight, which was the beginning of his twenty-four hours day, 'the sixth hour of the night' (458). If this is right, it is the decisive argument against the claim (adopted by Finigan) that John, unlike other New Testament writers, reckons the hours of the day from midnight."

<sup>44</sup> I take it that the words and ἀκούσας ἐκείνου in Mark 14.68, omitted in some manuscripts, are not original but added by a scribe in the light of 14.72: cf. Brown, *The Death*... 600, 605.

night. Moreover, each evangelist follows it with an indication that events now take place from daybreak onwards, during the fourth watch which was known as «early» or «morning» (ἡ πρωή) and lasted for a conventional three hours until sunrise or the beginning of the day proper:

Mark 15:1: «And immediately, in the early morning (πρωή), the chief priests...»

Matthew 27:1: «And when the early hour had come (ἡ πρωή γενώμενη), all the chief priests...»

Luke 22:66: «And when daylight came (ὡς ἔγινετο ἡμέρα), the assembly of the elders of the people...»

John 18:28: «Then they led Jesus from Caiaphas to the praetorium. Now it was early (ἦν ὅτι πρωή)».

There is no difficulty in supposing that the evangelists represent the Jewish authorities as taking Jesus to Pilate a considerable time before sunset. It was at daybreak that the working day began, and Roman officials, like other people, began work as early as possible<sup>14</sup>. It is also not especially surprising to find that, according to Mark's chronology, Simon of Cyrene is coming back into the city from working in the fields outside not long before the third hour of the day. He could easily have put in four hours' work (Mark 15:21–25).

It has not infrequently been observed that Mark's passion narrative seems to follow a schematic division of time dividing the whole day from sunset on Maundy Thursday to sunset on Good Friday into three-hour segments. The sequence begins with «evenings» (Mark 14:17: ὀψίας γενώμενης), suggesting the beginning of the first night-watch at sunset. The crucifixion itself takes place at the third hour of the day (15:25), the preternatural darkness falls at the sixth hour, i. e. noon (15:33), and Jesus dies at the ninth hour (15:34). It is when the whole day's cycle is completed with the coming of evening (ὀψίας γενώμενης) again, that Jesus' body is taken down and buried (15:24). Between the commencement of the Last Supper and the time of the crucifixion itself, Mark has only one (double) indication of a similar temporal moment, at 14:72–15:1, which indicate the transition from the third to the fourth watch of the night. Contrary to some representations of the Markian scheme<sup>15</sup>, Mark does not allocate three hours, the first three of the day, to the trial before Pilate. He overlooks the transition from night to day at sunrise completely. Nor does he indicate the transition between the first, second and third watches of the night. His indications of time thus divide the whole day: (1) from the beginning of the first to the end of the third watch of the night (9 «hours»); (2) from the end of the third/beginning of the fourth watch of the night to the third watch of the day (6 «hours»); (3) from the third to the sixth hour of the day (3 «hours»); (4) from the sixth to the ninth hour of the day (3 «hours»); (5) from

the ninth hour of the day until sunset (3 «hours»). The lack of division within the first nine hours of this scheme is intelligible in that there were no readily observable signs of the transition from first to second and from second to third watch. Few would be aware of them. The omission of sunrise, one of the most easily observable time-markers, is less easily explicable, since it would have divided Mark's six hour period into precisely two three-hour blocks like the three which follow. However, Mark's narrative in fact has relatively little to fill these six hours. We have to suppose that sunrise occurred during the trial before Pilate, but there is no turning-point in Mark's narrative which it could appropriately mark. Mark's chronological scheme is therefore not imposed rigidly on his material, but adapted both to the realities of time-keeping and to the components of his narrative.

<sup>14</sup> Evidence in: BROWN, *The Death*, 429.

<sup>15</sup> E. g. J. NOLLAND, *Luke 18:35–24:53* (Dallas, 1993) (WBC 35C) 1025.



## THE SIGNIFICANCE OF THE 364-DAY CALENDAR FOR THE OLD TESTAMENT CANON

R. T. Beckwith

All students of the Jewish calendar owe a great debt to the late Annie Jaubert. It was she who showed that the 364-day year, consisting of an exact number of weeks, is not only championed but exemplified by the Book of Jubilees, in such a way that in this book the days of the month always fall, from year to year, on the same day of the week (the year beginning on Wednesday), and that no journey takes place on any Sabbath-day<sup>1</sup>. Her theories about the antiquity and priestly origin of this calendar, and about its applicability to the question of the date of the Last Supper, have proved to be open to weighty objections<sup>2</sup>, but her basic thesis that the Book of Jubilees begins its year on Wednesday (understood as the day of the creation of the heavenly luminaries, in accordance with Genesis 1:14–19) stands firm. It has since been confirmed by independent evidence from Qumran, where the same calendar was observed.

It is in fact likely that the author of Jubilees would have judged many activities which his book records, besides journeys, unsuitable for the Sabbath-day. He is extremely restrictive about activity on the Sabbath (Jubilees 50:6–13) and holds that the Sabbath-rest is observed not only by men but by God and the higher angels (Jub. 1:17 f., 21). In the Book of Jubilees, events of various kinds take place on most days of the week, particularly Wednesdays and Sundays, but also Tuesdays, Fridays and Mondays, ranging from about 29 events on Wednesdays to about 8 on Mondays. Events on Thursdays are rare, but they do occur (see Jub. 2:11 f., 3:1; 16:29, 52:30, 48:15). At first sight, it might seem that the same is true of Sabbaths, and that events on Sabbaths, though similarly rare, are also allowed for. On closer inspection, however, all such cases prove capable of being otherwise explained. «Till the sixteenth» (of the second month Jub. 5:23) may mean up to but not including the sixteenth, the naming of two infants on Sabbaths (Jub. 28:11, 21) reflects the unpredictability of births and the strict rule of circumcising, and therefore naming, infants on the eighth day after birth (cp. Jub. 15:12–14, 25 f.); Jacob's sacrifice on the seventh day of the third month (Jub. 44:1)

is probably the appointed Sabbath-day sacrifice (cp. Jub. 50:10 f.), carried back, in the manner of Jubilees, to the patriarchal age; and the continuance of the blinding of Moseia or Satan until after the eighteenth day of the first month, i. e. the Sabbath, so that he may not accuse Israel (Jub. 48:15), is a case of enforced idleness rather than action. So further investigation only strengthens Annie Jaubert's contention that, in Jubilees, there is one day of the week on which work does not take place, and that this day must be the Sabbath. She reconstructs the Jubilees calendar on that basis, and concludes that its year always begins on Wednesday. The plan of the year works out as follows:

Day of the Week	Months I, IV, VII and X	Months II, V, VIII and XI	Months III, VI, IX and XII
4th (Wed)	1 8 15 22 29	6 13 20 27	4 11 18 25
5th (Thurs)	2 9 16 23 30	7 14 21 28	5 12 19 26
6th (Fri)	3 10 17 24	1 8 15 22 29	6 13 20 27
7th (Sabbath)	4 11 18 25	2 9 16 23 30	7 14 21 28
1st (Sun)	5 12 19 26	3 10 17 24	1 8 15 22 29
2nd (Mon)	6 13 20 27	4 11 18 25	2 9 16 23 30
3rd (Tues)	7 14 21 28	5 12 19 26	3 10 17 24 31

Though the immediate source of the Jubilees calendar is evidently the *Astronomical Book of Enoch* (1 Enoch 72–82, in its longer, Aramaic form), Mlle Jaubert very reasonably infers that its ultimate origin is the Old Testament. However, the year of 364 days does not lie upon the surface of the Old Testament<sup>3</sup>, like the lunar year of about 354 days or the rough solar year of 360 days, and it is against these popular counts that 1 Enoch and Jubilees have to argue in favour of their own more sophisticated reckoning (1 Enoch 75:1–2; 82:4–6; Jubilees 6:36–38). The way that they derive it from the Old Testament is in the same way that the Book of Jubilees applies it, that is, by making sure that the Scriptures, like Jubilees, avoid activity on the Sabbath day. A day of the week is assigned to all the dated events of the Old Testament, in accordance with the fixed year of 364 days or 52 complete weeks, and the question is then asked, which day of the week is it on which nothing happens? For, in the mind of the divine author of the Scriptures, that day must be the Sabbath.

At what period the 364-day calendar originated is a disputed matter. In the view of the present writer, it originated in the mid-third century B. C.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> See: A. JASTROW, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques* (VT 3 (1953) 250–264; EAD., *La date de la cène* (Paris, 1957) Part I, ch. 2.

<sup>2</sup> They are summarized, among other places, in my book: R. T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian* (Leiden, 1996) 102, 291 ff.

<sup>3</sup> See: J. M. BALMAIN, *The Calendar of the Book of Jubilees and the Bible* (Journ. Studies in Qumran Law (Leiden, 1977) 101–114.

<sup>4</sup> Beckwith, *Calendar and Chronology*, 105–110.

and now that the oldest manuscripts of the *Astronomical Book* are being dated to that century, few would want to place its origin any later. What would the Scriptures have consisted of at that period? According to the older critical orthodoxy, they would have consisted of the first two sections of the Hebrew Bible, the Law and the Prophets, but not of the third, the Hagiographa, which remained outside the canon until the first century A. D.<sup>1</sup> On this view, the Scriptures would have consisted of Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel, Kings, Jeremiah, Ezekiel, Isaiah and the Twelve Minor Prophets. However, the actual evidence indicates that the recognition of the Hagiographa as Scripture must have taken place earlier than this, and the first really substantial piece of evidence on the matter, dating from about 180 B. C., indicates an acceptance of four or five of the eleven Hagiographa as Scripture. Ben Sira's catalogue of famous men in Ecclesiasticus 44–50 starts with the patriarchs and ends with Simon the Just, but before introducing the last named it sums up the earlier names in Eccles. 49:14–16 by returning to the patriarchs and identifying the greatest of all the famous men. This separation between the earlier names and the last one strongly suggests that up to the point so far reached the names have been biblical names, whereas the one to follow will not be. The books that Ben Sira draws upon in chapters 44–49 were all later to have a place in the Hebrew Scriptures, so it is likely that they already did. And among these books are Psalms and Proverbs (Eccles. 44:4 f. Heb. cp. 47:8, 14–17), Ezra-Nehemiah (Eccles. 49:11–13), Chronicles (Eccles. 47:9 f.) and probably Job (Eccles. 49:9 Heb.). The books most conspicuous by their absence from the list are Daniel and Esther, though Ruth, Ecclesiastes, Song of Songs and Lamentations are also apparently missing. This suggests that, though Daniel and Esther may well have existed at the time, there was no agreement as yet to include them among the Scriptures.

To turn from Ecclesiasticus to the 364-day calendar is to go back at least seventy years, to the mid-third century B. C., and to a quite different sort of evidence. We turn from books connected with famous men to books containing dates. Most of the books of the Hebrew Bible are connected with famous men, but only two thirds of the twenty-four books contain dates. Those that do not contain dates may or may not have been in the canon, but those that do contain dates provide actual evidence whether they were in the canon or not. This evidence, as it would have been interpreted by the framer of the 364-day calendar, is as follows. The interpretation, as here given, leaves open the question of whether he would have counted the Sabbath in week-long

festivals as one of the festival-days or not (later adherents of this calendar would not have done so, but would have rested on the Sabbath and lengthened the festival by one day). Implicit dates are included here as well as explicit ones.

#### Genesis

- 7 : 11 The flood began on 17th day of second month (Sunday)  
 7 : 13 On selfsame day Noah and his family entered the ark (Sunday)  
 8 : 4 The ark rested on Ararat on 17th day of seventh month (Friday)  
 8 : 5 On 1st day of tenth month the tops of the mountains were seen (Wednesday)  
 8 : 13 On 1st day of first month the waters were dried up (Wednesday)  
 8 : 14 On 27th day of second month the earth was dry (Wednesday)

#### Exodus

- 12 : 3 On 10th day of first month a lamb to be taken (Friday)  
 12 : 6 On 14th day of first month the lamb to be killed (Tuesday)  
 12 : 15 On 15th day of first month leaven to be removed (Wednesday)  
 12 : 16 On 15th and 21st day of first month a holy convocation to be held (Wednesday and Tuesday or Wednesday)  
 12 : 18 From evening of 14th to evening of 21st day of first month, no leavened bread to be eaten (Tuesday and Tuesday or Wednesday)  
 13 : 6 On 21st day of first month a feast to be held (Tuesday or Wednesday)  
 16 : 1 On 15th day of second month Israel reached wilderness of Sin (Friday)  
 40 : 2 On 1st day of first month tabernacle to be erected (Wednesday)  
 40 : 17 - ditto - (Wednesday)

#### Leviticus

- 9 : 1 f. On 8th day of consecration and of first month Aaron's offering to be made (Wednesday or Thursday)  
 16 : 29 f. On 10th day of seventh month the fast of Day of Atonement to be held (Friday)

<sup>1</sup> So H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (London, 1909 (1892)) and many others. For the evidence against this theory, see the writer's book: *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and its Background in Early Judaism* (London, 1985).

23 : 5	On 14th day of first month is the Passover	(Tuesday)
23 : 6 f	On 15th day of first month is a holy convocation: Unleavened Bread	(Wednesday)
23 : 8	On 21st day of first month is a holy convocation: Unleavened Bread	(Tuesday or Wednesday)
23 : 11	On 26th day of first month is the Sheaf	(Sunday)
23 : 15 f	On 15th day of third month is Pentecost	(Sunday)
23 : 24	On 1st day of seventh month is Trumpets	(Wednesday)
23 : 27	On 10th of seventh month the Day of Atonement	(Friday)
23 : 32	From evening of 9th day of seventh month the rest day of Atonement	(Thursday)
23 : 34 f	On 15th day of seventh month is a holy convocation: Tabernacles	(Wednesday)
23 : 36	On 22nd day of seventh month is a holy convocation: Tabernacles	(Wednesday or Thursday)
23 : 39	On 15th and 22nd day of seventh month is a rest day: Tabernacles	(Wednesday and Wednesday or Thursday)
23 : 40	On 15th day of seventh month booths are made: Tabernacles	(Wednesday)
25 : 9	On 10th day of seventh month a trumpet to be sounded: Day of Atonement	(Friday)

### Numbers

1 : 1	On 1st day of second month the Lord speaks to Moses	(Friday)
1 : 18	On 1st day of second month the congregation was assembled	(Friday)
9 : 2 f	On 14th day of first month is Passover	(Tuesday)
9 : 5	On 14th day of first month Passover was kept	(Tuesday)
9 : 11	On 14th day of second month is Second Passover	(Thursday)
10 : 10	On new moons a trumpet to be sounded	(Wednesday, Frid. and Sun.)
10 : 11	On 20th day of second month the cloud taken up	(Wednesday)
28 : 11	On new moons sacrifice to be offered	(Wednesday, Frid. and Sun.)

28 : 16	On 14th day of first month is Passover	(Tuesday)
28 : 17 f	On 15th day of first month is a holy convocation: Unleavened Bread	(Wednesday)
28 : 25	On 21st day of first month is a holy convocation: Unleavened Bread	(Tuesday or Wednesday)
29 : 1	On 1st day of seventh month is Trumpets	(Wednesday)
29 : 7	On 10th day of seventh month is a holy convocation: Day of Atonement	(Friday)
29 : 12	On 15th day of seventh month is a holy convocation: Tabernacles	(Wednesday)
29 : 35	On 22nd day of seventh month is a solemn assembly: Tabernacles	(Wednesday or Thursday)
33 : 3	On 15th day of first month Israel left Rameses	(Wednesday)
33 : 38	On 1st day of fifth month Aaron died	(Friday)

### Deuteronomy

1 : 3	On 1st day of eleventh month Moses spoke to Israel	(Friday)
-------	--	----------

### Joshua

4 : 19	On 10th day of first month Israel crossed the Jordan	(Friday)
5 : 10	On 14th day of first month Israel kept the Passover	(Tuesday)

### Judges

No dates

### Samuel

1 Sam. 12 : 17	Today is wheat-harvest, i. e. Pentecost, 15th day of third month	(Sunday)
1 Sam. 20 : 5	Tomorrow is new moon	(Wed., Fri. or Sun.)
1 Sam. 20 : 18	- ditto -	(Wed., Fri. or Sun.)
1 Sam. 20 : 24	The new moon meal	(Wed., Fri. or Sun.)
1 Sam. 20 : 27	The morrow after the new moon	(Thurs., Sabbath or Mon.)
1 Sam. 20 : 34	- ditto -	(Thurs., Sabbath or Mon.)

Kings

- 1 Kings 8 : 66 (cp. 2 Chron. 7 : 10) The people return home on 23rd day of seventh month (Thursday or Friday)
- 1 Kings 12 : 32 On 15th day of eighth month was Jeroboam's feast (Friday)
- 1 Kings 12 : 33 - ditto - (Friday)
- 2 Kings 4 : 23 New moon (Wed., Fri. or Sunday)
- 2 Kings 25 : 1 Nebuchadnezzar's army comes on 10th day of tenth month (Friday)
- 2 Kings 25 : 3 Famine begins on 9th day of fourth month (Thursday)
- 2 Kings 25 : 8 f. On 7th day of fifth month Nebuzaradan comes to burn Jerusalem (Thursday)
- 2 Kings 25 : 27 On 27th day of twelfth month Jehoiachin released from prison (Friday)

Jeremiah

- 39 : 2 On 9th day of fourth month a breach made in Jerusalem (Thursday)
- 52 : 4 On 10th day of tenth month Nebuchadnezzar's army arrives (Friday)
- 52 : 6 On 9th day of fourth month famine begins (Thursday)
- 52 : 12 f. On 10th day of fifth month Nebuzaradan comes and burns Jerusalem (Sunday)
- 52 : 31 On 25th day of twelfth month Jehoiachin released from prison (Wednesday)

Ezekiel

- 1 : 1-3 On 5th day of fourth month the word of the Lord came to Ezekiel (Sunday)
- 8 : 1 On 5th day of sixth month the hand of the Lord fell upon Ezekiel (Thursday)
- 20 : 1 On the 10th day of fifth month elders came to enquire of the Lord (Sunday)
- 24 : 1 f. On 10th day of tenth month the word of the Lord came to Ezekiel (Friday)
- 26 : 1 New moon (Wed., Fri. or Sun.)

- 29 : 1 On 12th day of tenth month the word of the Lord came to Ezekiel (Sunday)
- 29 : 17 On 1st day of first month the word of the Lord came to Ezekiel (Wednesday)
- 30 : 20 On 7th day of first month the word of the Lord came to Ezekiel (Tuesday)
- 31 : 1 On 1st day of third month the word of the Lord came to Ezekiel (Sunday)
- 32 : 1 On 1st day of twelfth month the word of the Lord came to Ezekiel (Sunday)
- 32 : 17 On 15th day of twelfth month the word of the Lord came to Ezekiel (Sunday)
- 33 : 21 On 5th day of tenth month news came of fall of Jerusalem (Sunday)
- 40 : 1 On 10th day of first month the hand of the Lord was upon Ezekiel (Friday)
- 45 : 17 New moon (Wed., Fri. or Sun.)
- 45 : 18 On 1st day of first month sanctuary to be cleansed (Wednesday)
- 45 : 20 On 7th day of first month atonement to be made (Tuesday)
- 45 : 21 On 14th day of first month is Passover (Tuesday)
- 45 : 25 On 15th day of seventh month is Tabernacles (Wednesday)
- 46 : 1 New moons (Wed., Fri. and Sun.)
- 46 : 3 New moons (Wed., Fri. and Sun.)
- 46 : 6 New moons (Wed., Fri. and Sun.)

Isaiah

- 1 : 13 New moons (Wed., Fri. and Sun.)
- 1 : 14 New moons (Wed., Fri. and Sun.)

The Twelve

- Hos. 2 : 11 New moons (Wed., Fri. and Sun.)

Amos 8:5	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
Hag. 1:1	On 1st day of sixth month came the word of the Lord by Haggai	(Sunday)
1:14 f.	On 24th day of sixth month work began on the house of the Lord	(Tuesday)
2:1	On 21st day of seventh month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
2:10	On 24th day of ninth month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
2:18	On 24th day of ninth month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
2:20	On 24th day of ninth month came the word of the Lord by Haggai	(Tuesday)
Zec. 1:7	On 24th day of eleventh month came the word of the Lord to Zechariah	(Sunday)
7:1	On 4th day of ninth month came the word of the Lord to Zechariah	(Wednesday)

**Ruth**

1:22	Naomi arrived home at the beginning of barley harvest, i. e. 26th day of first month	(Sunday)
------	--	----------

**Psalms**

81:3	The trumpet to be blown at the new moon	(Wed., Fri. and Sun.)
------	---	-----------------------

**Job, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Lamentations**

No dates

**Daniel**

10:4 f.	On 24th day of first month Daniel saw a vision	(Friday)
---------	--	----------

**Ezra**

3:12	On 13th day of first month Haman's letter sent	(Monday)
3:13	On 13th day of twelfth month the Jews to be slain	(Friday)
8:9	On 23rd day of third month Mordecai's letter sent	(Monday)
8:11 f.	On 13th day of twelfth month the Jews to defend themselves	(Friday)

9:1 f.	On 13th day of twelfth month the Jews punished their enemies	(Friday)
9:15	On 14th day of twelfth month the Jews in Shushan slew their enemies	(Sabbath)
9:16 f.	On 13th day of twelfth month the Jews in the provinces slew their enemies	(Friday)
9:17	On 14th day of twelfth month the Jews in the provinces rested	(Sabbath)
9:18	On 13th and 14th day of twelfth month the Jews in Shushan slew their enemies and on 15th day they rested	(Friday and Sabbath)
9:19	On 14th day of twelfth month the Jews in the villages held a feast	(Sabbath)
9:21	On 14th and 15th days of twelfth month the Jews to hold a feast	(Sabbath and Sunday)

**Ezra-Nehemiah**

Ezra 3:5	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
3:6	On 1st day of seventh month sacrifice recommenced	(Wednesday)
6:15	The temple finished on 3rd day of twelfth month	(Tuesday)
6:19	On 14th day of first month Passover was kept	(Tuesday)
7:9	On 1st day of first month Ezra left Babylon and on 1st day of fifth month he reached Jerusalem	(Friday)
8:31	On 12th day of first month the Jews leave river of Ahava	(Sunday)
10:9	On 20th day of ninth month the Jews assemble	(Friday)
10:16	On 1st day of tenth month mixed marriages start being investigated	(Wednesday)
10:17	On 1st day of first month investigation completed	(Wednesday)
Neh. 6:15	On 25th day of sixth month the wall finished	(Wednesday)

8 : 2	On 1st day of seventh month Ezra brings the Law-book	(Wednesday)
8 : 13	On 2nd day of seventh month Ezra continues the reading	(Thursday)
8 : 18	A solemn assembly held on 22nd day of seventh month	(Wednesday or Thursday)
9 : 1	On 24th day of seventh month a fast held	(Friday)
10 : 33	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)

## Chronicles

1 Chron. 23 : 31	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
2 Chron. 2 : 4	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
(7) 3 : 2	On 2nd day of second month Temple commenced	(Sabbath) <sup>4</sup>
7 : 10	On 23rd day of seventh month people sent home	(Thurs. or Fri.)
8 : 13	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)
	Unleavened Bread: 15th and 21st day of first month	(Wed. and Thurs. or Wed.)
	Pentecost: 15th day of third month	(Sunday)
	Tabernacles: 15th and 22nd day of seventh month	(Wed. and Wed. or Thurs.)
29 : 17	On 1st days of first month sanctification begins	(Wednesday)
	On 8th day of first month they reach the porch	(Wednesday)
	On 16th day of first month they finish	(Thursday)
30 : 15	On 14th day of second month, Second Passover held	(Thursday)
31 : 3	New moons	(Wed., Fri. and Sun.)

<sup>4</sup> The date here occurs in only some Hebrew manuscripts and is not supported by Greek or Syriac.

35 : 1	On 14th day of first month, Passover held	(Tuesday)
--------	--	-----------

When one sums up the evidence, one finds that the Book of Esther is a special case. In the other books, events occur as follows:

34 on Sundays	(+ 5 possibilities)
0 on Mondays	(+ 2 possibilities)
18 on Tuesdays	(+ 6 possibilities)
48 on Wednesdays	(+ 18 possibilities)
10 on Thursdays	(+ 8 possibilities)
39 on Fridays	(+ 7 possibilities)
0 on Sabbaths	(+ 3 possibilities)

In the Book of Esther, however, events occur as follows:

2 on Sundays
2 on Mondays
0 on Tuesdays, Wednesdays or Thursdays
5 on Fridays
5 on Sabbaths

So, whereas in other books no events occur on Mondays and (what is more important) none on Sabbaths, in the book of Esther two occur on Mondays and five on Sabbaths. It follows that the Book of Esther cannot have been among the Scriptures on which the frame of the 364-day calendar based is,<sup>5</sup> though any of the other books in the Hebrew Bible may have been. This was doubtless one of the principal reasons why the men of Qumran later had problems with Esther: it conflicted with their calendar. To other Jews, using one of the popular calendars, this was not an issue, however.

Of the remaining books (those conformable to the 364-day calendar), the ones which have several explicit dates in them are Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Joshua, Kings, Jeremiah, Ezekiel, the Minor Prophets, Ezra-Nehemiah and Chronicles, while those with just one explicit date are Deuteronomy and Daniel. The former group, therefore, were almost certainly canonical, and possibly the latter group, while of the books which do not contain dates, or explicit dates, one should probably add to these Judges, Samuel, Isaiah, Psalms, Job and Proverbs (as in Ecclesiasticus), though one cannot be certain.

<sup>5</sup> By parity of reasoning, the deuterocanonical books were not among the Scriptures on which 364-day calendar was based. The only one of them which was probably in existence as early as the mid-third century B. C. is Tobit, and in Tobit 2:12 (according to the older text, reproduced in Codex Sinaiticus) Anna is doing her daily work on the seventh day of the twelfth month, which according to the 364-day calendar is a Sabbath.

### Postscript

It was perhaps a surprise to the framer of the 364-day calendar to find that his year, consisting as it did of complete weeks, could not begin on the first day of the week, Sunday. The simplest arrangement would have for the first day of creation-week to be also the first day of the first year of world history. In that case, however, the seventh day of the first month, and the corresponding day in every week thereafter throughout the year, would have been a Sabbath, and these Sabbaths would have clashed with several of the biblical dates listed above as dates on which events occur. It was probably also a surprise to him to find that there are two weekdays, and not just one, on which none of the biblical dates fall, and so no events occur. Which of these two vacant days was the Sabbath? The Sabbath could be on the fourth day of the first month, or it could be on the sixth day; in the former case the year would begin on Wednesday, in the latter case on Monday. The way that he resolved this problem was probably from the symbolism of creation-week: If the year began on Wednesday, this was not indeed the first day of creation, the day of the creation of light, but it was the day of the creation of the heavenly luminaries (Gen. 1:14–19), which might be thought an almost equally suitable day for year to begin. If, on the other hand, the year began on Monday, this was merely the day of the creation of the firmament between the upper and lower waters (Gen. 1:6–8). So, in the interests of apocalyptic symbolism, the year had to begin on Wednesday, and in that case the Sabbath would be on the fourth day of the first month, and on the corresponding day each week throughout the 52 weeks of the year.

G. Dorval

## UN SEUL OU DEUX JEUNES HOMMES RICHES?

Pour rendre hommage à Anne Jaubert, dont les travaux ont porté sur le judaïsme du Second Temple, les écrits intertestamentaires, le Nouveau Testament, les Pères de l'Eglise des premiers siècles, comme Clément de Rome ou Origène, il a paru approprié de traiter un sujet touchant à plusieurs de ces domaines. L'épisode du jeune homme riche que rapportent Matthieu 19, 16–30, Marc 10, 17–31 et Luc 18, 18–30, va nous permettre d'aborder, outre un épisode particulièrement célèbre du Nouveau Testament, le domaine du judéo-christianisme, et singulièrement l'Évangile selon les Hébreux, ainsi que le champ de la patristique, en l'occurrence Origène.

C'est Origène qui fournit notre point de départ. L'épisode du jeune homme riche est expliqué dans le *Commentaire sur Matthieu* XV 16–20.<sup>1</sup> C'est vers 249 qu'Origène a composé les 25 tomes de ce Commentaire, dont il nous reste, en grec, les tomes X–XVII sur Matthieu 13, 36–22, 33. En outre une traduction latine ancienne, de la deuxième moitié du Ve siècle ou du VIe siècle, débute au tome XII 9 et s'achève à la fin des derniers chapitres du tome XXV; elle offre le commentaire de Matthieu 16, 13–27, 63. On a pris l'habitude d'appeler *Verus interpretatio* la partie de la traduction dont nous possédons le grec et *Series* (abrégé de *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matthaeum*) celle des tomes qui ne sont connus qu'en latin.<sup>2</sup>

Le contexte immédiat du passage qui nous intéresse est le suivant. Le jeune homme riche vient de demander à Jésus quels commandements il doit observer pour entrer dans la vie éternelle. En Jésus de répondre: «Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère. Et tu aimeras ton prochain comme toi-même». Origène commence en disant qu'il y a une progression dans

<sup>1</sup> Édition dans E. Kautzsch, E. Reuss, *Originali Werke X. Originali Matthaei Erklärung*, I. Die griechisch-ethiopischen Texte (Berlin, 1935–1937) (GCS 40). Le volume donne à la fois le texte grec et la *Verus interpretatio*.

<sup>2</sup> Voir R. Guen, *La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu* // H. CHASTAIN, G. LAMARCA, J. RUS-CASAS, *Origénisme*. Premier colloque international des études origéniques (septembre 1973) (Bari, 1975) 125–138. M. MIEGUEZ, *Les Anciens d'Occident* (Paris, 1967) a proposé d'attribuer la *Verus interpretatio*, mais non les *Series*, à son oncle. Cette hypothèse a été citée par P. NATAF dans le compte rendu qu'il fait de l'ouvrage dans la *Revue de l'histoire des religions* (1970) 74 sq. et par R. Guen lui-même.





passages contestés chez les Septante à cause du désaccord entre les exemplaires, nous en faisons la critique grâce aux autres éditions: nous avons gardé ce qui est d'accord avec celles-là et nous avons oblitéré certains passages qui ne se trouvent pas dans l'hébreu, sans avoir l'audace de les supprimer complètement, tandis que nous avons ajouté d'autres passages en les pourvoyant d'astérisques, afin qu'il soit évident qu'ils ne sont pas présents chez les Septante et que nous les avons ajoutés d'après les autres versions en accord avec l'hébreu. Notre but est que celui qui le veut les introduise, mais que celui qu'une telle chose heurte fasse ce qu'il veut en ce qui concerne leur acceptation ou non.

4. Ainsi donc celui qui veut que n'ait pas été inséré en cet endroit le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même», mais que, vraiment, il ait été alors dit par le Seigneur après les premiers commandements, celui-là dira que notre Seigneur, qui voulait reprendre légèrement et sans haine ce riche-là dans la mesure où il n'était pas dans le vrai quand il avait dit avoir observé le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même», lui a dit la parole «si tu veux être parfait, va, vends tes biens et donne aux pauvres»; car, de la sorte, il sera évident que tu es dans le vrai en ce qui concerne le fait d'avoir observé le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même».

Voici la traduction du latin, avec les mêmes numéros de paragraphes qu'en grec:

1. Mais, si celui-là est parfait qui aime son prochain comme toi-même, cherche comment il se fait qu'un jeune homme qui a dit: «tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse, que me manque-t-il donc?» (Matthieu 19, 20) le Seigneur a répondu comme si celui qui avait fait tout cela n'était pas encore parfait et, comme s'il approuvait celui qui avait dit: «tout cela, je l'ai fait», il a répondu: «si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes et donne aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux et viens, suis-moi» (Matthieu 19, 21). Vois donc si nous pouvons répondre à la question proposée d'une seule façon, ainsi: peut-être, à propos de ce qu'il a dit «tu aimeras ton prochain comme toi-même», peut-on supposer que cela n'a pas été placé par le Seigneur en ce lieu, mais a été ajouté par je ne sais qui, qui ne comprenait pas la subtilité de ces dits. Or, que cela ait été ajouté, le recommande le fait que Marc et Luc, qui exposent le même passage, n'ajoutent ni l'un ni l'autre la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même». D'autre part, celui qui veut défendre l'idée que cela a été ajouté dira: s'il est vrai que les mêmes paroles ont été exposées avec des mots différents par les trois, le Seigneur n'aurait jamais dit: «une

seule chose te manque» (Marc 10, 21) ou «une seule chose te fait défaut» (Luc 18, 22), à celui qui a proclamé qu'il a accompli le commandement qui dit: «tu aimeras ton prochain comme toi-même». Surtout si, selon l'Apôtre, ce qui est dit: «tu ne tueras pas», etc. et tout autre commandement est récapitulé dans cette parole: tu aimeras ton prochain comme toi-même» (Romains 13, 9). De fait, selon Marc, il dit aussi: «le regardant, lui» qui avait dit: «tout cela, je l'ai observé depuis ma jeunesse», «il l'aima» (Marc 10, 21), c'est-à-dire il l'embrassa. En effet, il est clair qu'il a approuvé la proclamation de celui qui avait dit qu'il avait accompli tout cela. Car, le seraient mentalement, il vit un homme qui proclamait en toute bonne conscience qu'il avait accompli les commandements proposés. Jamais en effet, s'il avait dit avoir accompli aussi la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même» en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que les écrits sont semblables, mais qu'ils n'ont pas été dits du même. Mais comment Jésus aurait-il pu répondre à celui qui a accompli, en plus du reste, le commandement «tu aimeras ton prochain comme toi-même» comme s'il n'était pas encore parfait et lui dire: «si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne aux pauvres»?

2. En effet, nous avons trouvé de nombreuses différences entre les exemplaires, soit du fait de la négligence des copistes, soit du fait de l'audace de certains, soit à cause de ceux qui négligent de corriger les écritures, soit à cause de ceux qui, dans leurs corrections, ajoutent ou suppriment ce qui leur semble bon. Et dans les exemplaires de l'Antique Testament, nous avons pu, avec l'aide de Dieu, ajuster ensemble tous les passages en désaccord: nous utilisons le jugement des autres éditions. En effet ce qui semblait être douteux chez les Septante à cause de désaccord entre les exemplaires, en faisant jugement d'après les autres éditions nous l'avons conservé quand il y avait accord. Et certains passages nous les avons notés comme n'étant pas présents dans l'hébreu, sans oser les enlever complètement; à d'autres, nous avons fait un ajout au moyen d'astérisques, afin qu'il soit évident que ce qui n'est pas présent chez les Septante, nous l'avons ajouté d'après les autres éditions en accord avec l'hébreu.

3. Mais, dans les exemplaires du Nouveau Testament, je n'ai pas pensé pouvoir faire cette même chose sans danger. Seulement, j'ai pensé qu'il n'était pas contraire à la raison de devoir exposer les suppositions, ainsi que les raisons et les causes des suppositions, ainsi dans ce passage où il est dit «tu aimeras ton prochain comme toi-même», puisqu'il n'est pas présent chez Marc et Luc. Que ceux qui le peuvent jugent si est vrai ou faux ce dont nous traitons. Cependant, agissons comme si la parole «tu aimeras ton prochain comme toi-même» était

présente, et traitons de ce passage d'une autre façon. Il est écrit dans un Évangile qui est dit selon les Hébreux (à cependant on convient de le recevoir non à titre d'autorité, mais à titre d'éclaircissement de la question proposée):

«Un autre parmi les riches, est-il dit, lui dit: "Maître, quel bien dois-je faire pour vivre?" Il lui dit: "Homme, fais la Loi et les Prophètes". Il lui répondit: "Je l'ai fait". Il lui dit: "Va, vends tout ce que tu possèdes et partage-le parmi les pauvres, et viens, suis-moi". Or le riche commença à se gâcher la tête et cela ne lui plut pas. Et le Seigneur lui dit: "Pourquoi dis-tu l'ai fait la Loi et les Prophètes? En effet il est écrit dans la Loi: Tu aimeras ton prochain comme toi-même, et voici que sont nombreux tes frères fils d'Abraham qui sont vêtus d'exercices, mourant de faim, et ta maison est pleine de nombreux biens, et rien du tout ne sort d'elle vers eux". Et se tournant vers Simon son disciple assis près de lui, il lui dit: "Simon, fils de Jonas, il est plus facile à un chameau d'entrer par le trou d'une aiguille qu'à un riche dans le royaume des cieux".

Donc il est vrai que le riche n'a pas accompli le commandement: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», lui qui a méprisé beaucoup de pauvres et ne leur a distribué aucune de ses si grandes richesses. En effet, il est impossible de remplir le commandement qui dit: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», et d'être riche et surtout d'avoir de si grandes possessions.

4. Donc celui qui n'estime pas que doit être rejeté comme fausse cette parole: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», mais qu'elle doit être reçue comme un vrai dit du Seigneur, celui-là dira que<sup>8</sup> notre Seigneur, qui voulait reprendre ce riche, non tant en le reprenant ouvertement, mais légèrement et sans le accorder haine, dans la mesure où il ne disait pas des choses vraies en affirmant qu'il avait accompli aussi ce commandement: «tu aimeras ton prochain comme toi-même», lui a dit la parole: «si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne aux pauvres; car, de la sorte, il sera évident que tu dis le vrai, puisque tu as chéri et aimé ton prochain comme toi-même.

Au paragraphe 1, la traduction latine est assez proche du grec, malgré quelques différences. La première phrase n'est pas absolument identique; le passage où Marc et Luc sont introduits est plus développé en grec qu'en latin; inversement, à propos de Marc 10, 21 («il l'aime»), le latin ajoute:

<sup>8</sup> Au lieu de *dicet*, non satis *arguente aperte*, sed *quoniam strictum et non satis obdilat* etc., je propose de lire: *dicet quoniam, non satis arguente aperte, sed strictum et non satis obdilat* etc. ou bien: *dicet quoniam non satis arguente aperte, sed quoniam strictum et non satis obdilat* etc.

«c'est-à-dire il l'embrasse». Le début du paragraphe 2 («Et si, dans beaucoup d'autres cas (...) pour être un impie») et la fin du même paragraphe («N'est-ce pas que (...) leur acceptation au nom») manquent en latin, toutefois la fin du paragraphe 2 a un parallèle dans une phrase latine située au début du paragraphe 3: «Que ceux qui le peuvent jugent si est vrai ou faux, ce dont nous traitons». Le paragraphe 3 est entièrement propre au latin (sauf la phrase dont il vient d'être question). Le paragraphe 4 est très proche en grec et en latin.

C'est le paragraphe 3 qui importe pour mon sujet, puisque'il contient une citation de l'Évangile selon les Hébreux où il est question d'un autre jeune homme riche. Le plus souvent, l'authenticité originelle de ce passage a été suspectée et on a proposé d'y voir une interpolation du traducteur latin. On parle d'un Pseudo-Origène.<sup>9</sup> C'est A. F. J. Klijn qui a proposé l'argumentation la plus détaillée contre la paternité originelle du paragraphe.<sup>10</sup> Voici l'analyse qu'il donne. Origène est d'avis que le commandement de l'amour du prochain en Matthieu 19, 19, est une addition introduite par un copiste. Il rapproche alors le cas de Matthieu des additions et des omissions de la Bible des Septante par rapport à l'Hébreu. Faisant allusion à la cinquième colonne des Hexaples, celle qui contenait la Septante, ou encore à une édition de la Septante, il signale qu'il a mis des obèles devant les additions qu'il emprunte aux autres éditions conformes à l'Hébreu (il s'agit des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion) et qu'il a pourvu d'astérisques les passages propres à la Septante et absents dans les versions faites sur l'Hébreu. De la sorte, le lecteur peut accepter ou refuser les versets pourvus de ces signes. A. F. J. Klijn note que cette dernière précision est absente de la traduction latine, qui propose à la place: «Mais, dans les exemplaires du Nouveau Testament, je n'ai pas pu pourvoir faire la même chose sans danger». Il estime qu'ainsi la traduction fait dire à Origène le contraire de sa pensée véritable, qui est de faire appel à la liberté du lecteur. C'est à ce moment-là qu'est cité l'Évangile selon les Hébreux, dont la citation doit donc être attribuée au traducteur latin.

<sup>9</sup> Voir W. SCHEWCHKE, *New Testament Apocrypha 3: Gospels and Related Writings* (Traduction anglaise de R. McL. Wilson) (Cambridge, 1991) 127, D. A. BURMAN, dans: *Écrits apocryphes chrétiens* (Paris, 1997) (Bibliothèque de la Patristique) 442. Toutefois H. J. VOET, *Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L.) zum griechisch erhaltenen Text des Matthäus-Kommentars (Gr.)* (Zürich, 1999) 121, semble plutôt partisan de l'authenticité du passage et suggère l'existence de deux éditions du Commentaire sur Matthieu ou de différents types d'intervention sur le texte grec original.

<sup>10</sup> A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Leyde, 1992) 24–25 et 56–60. Voir aussi J. J. LEWIS, *The Question of the Rich Young Man in a Jewish-Christian Gospel* (New York) 149–155.

Que penser de ce procès en inauthenticité? D'abord la pensée d'Origène sur la présence, ou non, du commandement d'amour du prochain dans Matthieu est beaucoup plus nuancée que ne le dit A. F. J. Klijn. Au paragraphe 1, il est vrai qu'il argumente en faveur de l'ajout du commandement par un copiste inintelligent. Mais, au paragraphe 4, il donne l'argumentation de ceux qui refusent que le commandement de l'amour du prochain soit une insertion maladroite. A. F. J. Klijn n'a pas remarqué qu'Origène se livre ici à une argumentation et à une contre-argumentation. Il rappelle en fait des propos tenus par d'autres et il est difficile de décider en faveur de qui il tranche. Son point de départ consiste à repérer l'existence d'une concordance scripturaire entre Romains 13, 9 et Matthieu. Romains 13, 9 affirme que le commandement d'amour du prochain est une récapitulation des autres commandements. En conséquence, celui qui pratique cet amour du prochain est parfait, et notamment le jeune homme riche de Matthieu. Mais alors comment Jésus peut-il s'adresser à lui comme s'il n'était pas parfait? La question est donc de savoir s'il est possible de lever cette contradiction. C'est là qu'intervient la supposition selon laquelle, chez Matthieu, le commandement de l'amour du prochain serait une interpolation introduite par un scribe malin. Cette supposition a pour elle un argument fort: le fait que le commandement de l'amour du prochain ne figure pas dans les récits parallèles de Marc et de Luc. Le jeune homme riche n'apparaît pas chez eux comme un «parfait», puisque, à la différence de Matthieu, Jésus lui dit: «une seule chose te manque» (Marc 10, 21) ou «une seule chose te fait encore défaut» (Luc 18, 22). Ce manque et ce défaut sont précisément le fait que, jusque là, le jeune homme riche n'a pas mis en pratique le commandement de l'amour du prochain. En revanche, Jésus n'a pas de doute sur sa pratique effective des autres commandements et il l'en approuve. Origène finit enfin remarquer que, si vraiment le jeune homme riche avait affirmé qu'il pratiquait l'amour du prochain, qui est le commandement «capital et suprême», Marc et Luc n'auraient pas manqué de le mentionner. Mais il est important de noter que l'ensemble de cette argumentation est contrebalancé par une autre argumentation, qui figure au paragraphe 4, ceux qui pensent que Jésus a énoncé, non seulement les autres commandements, mais aussi le commandement d'amour, expliquant qu'il veut faire prendre conscience au jeune homme qu'il n'a pas réellement mis en pratique le commandement d'amour, puisqu'il n'a pas donné ses richesses aux pauvres.

En second lieu, la phrase latine sur les exemplaires du Nouveau Testament n'a pas la portée que lui attribue A. F. J. Klijn. Origène affirme en réalité qu'il n'a pas cru possible de traiter le Nouveau Testament comme l'Ancien, en mettant des obèles et des astérisques devant les versets problématiques.<sup>11</sup> Il faut se contenter d'énoncer les arguments qui font suspecter tel

<sup>11</sup> Il est facile de deviner le signe qui pourrait figurer devant la phrase «tu aimeras ton prochain comme toi-même»: l'astérisque, puisqu'il signale tout ce qui est en plus

ou tel verset. Au lecteur de se déterminer. On retrouve donc, dans le cas du Nouveau Testament, l'appel à la liberté du lecteur dont A. F. J. Klijn a raison de souligner la présence dans le cas de l'Ancien.

Venons-en aux arguments en faveur de l'authenticité origénienne du passage:

1. Les quelques fragments de l'*Évangile selon les Hébreux* ont été transmis par des citateurs qui vivaient en Égypte: Clément d'Alexandrie, Origène, Didyme.<sup>12</sup> Rien ne prouve que cet Évangile ait circulé dans le monde latin. La présence d'un fragment de cet Évangile chez un traducteur latin est difficile, voire impossible, à expliquer. Les partisans de l'authenticité origénienne du passage répondent à cet argument en faisant valoir que le fragment en question provient, non de l'*Évangile selon les Hébreux*, mais de l'*Évangile des Nazoréens*.<sup>13</sup> A l'appui de cette idée, on peut faire valoir deux arguments: d'abord, le fait qu'un auteur comme Jérôme attribue souvent à l'*Évangile selon les Hébreux* des fragments qui appartiennent en réalité à l'*Évangile des Nazoréens*, ensuite, le fait que, dans la *Vetus interpres*, Simon soit qualifié de «disciple» du Seigneur, comme c'est le cas dans le fragment 15a de l'*Évangile selon les Nazoréens*.<sup>14</sup> Ces deux arguments ne sont guère convaincants: le premier ne prouve pas que, dans le cas de la *Vetus interpres*, il y a eu changement de titre, il rend simplement l'hypothèse envisageable; mais la démonstration reste à faire. Cette démonstration serait-elle faite à l'aide du second argument? Il n'en est rien. D'abord, Simon peut être appelé «disciple» de Jésus aussi bien par l'*Évangile selon les Hébreux* que par l'*Évangile des Nazoréens*. Ensuite et surtout, dans le fragment cité par la *Vetus interpres*, Simon est qualifié de «fils de Jonas», ce qui n'est pas le cas dans les fragments connus de l'*Évangile des Nazoréens*, où il est dit «fils de Jean».<sup>15</sup> De cette remarque, on tire la conclusion que le fragment latin a peu de chances de provenir de ce dernier Évangile et que son appartenance à l'*Évangile selon les Hébreux* est beaucoup plus probable.<sup>16</sup> L'origine origénienne de la citation devient dès lors tout à fait plausible.

<sup>12</sup> Voir G. DORIVAL, Un groupe judéo-chrétien méconnu: les Hébreux d'Apocryphe II (2000) 3-36, notamment 8-21.

<sup>13</sup> Voir KLAU, *Jewish-Christian Gospel Tradition*... 31. L'*Évangile des Nazoréens* est parfois appelé dans l'Antiquité l'*Évangile des Nazoréens*.

<sup>14</sup> Il s'agit de la numérotation de l'édition de SCHWENKLER, *New Testament Apocrypha*... 161; c'est le fragment XXIV de l'édition de KLAU, *Jewish-Christian Gospel Tradition*... 105.

<sup>15</sup> Voir fragment 14 SCHWENKLER, *New Testament Apocrypha*... 161 = fragment XXXIV KLAU, *Jewish-Christian Gospel Tradition*... 114.

<sup>16</sup> Le fragment 15a, où Simon est qualifié de «disciple» du Seigneur, provient de Jérôme, *Contre les Pélagiens* III 2. Jérôme l'attribue explicitement à l'*Évangile selon les Hébreux*. On peut se demander s'il ne provient pas effectivement de cet Évangile et s'il ne faut pas le retirer des fragments de l'*Évangile des Nazoréens*.

2. La citation de l'Évangile selon les Hébreux est précédée d'une remarque qui mérite de retenir l'attention: «Il est dit dans un évangile qui est dit selon les Hébreux (si cependant on convient de le recevoir non à titre d'autorité, mais à titre d'éclaircissement de la question proposée)». En effet cette remarque n'a pas de parallèle dans les citations que font Clément d'Alexandrie et Didyme, mais elle rappelle la manière dont Origène introduit un extrait de l'Évangile selon les Hébreux dans le Commentaire sur Jean II 12: «Si l'on admet l'Évangile selon les Hébreux, où le Sauveur lui-même dit: «Récemment, ma mère, le Saint Esprit, m'a pris par un de mes cheveux et m'a emporté sur la grande montagne du Thabor», on soulèvera la question etc». Cette manière de parler de l'Évangile selon les Hébreux a un parallèle dans les *Homélies sur Jérémie* XV 4, où, commentant Jérémie 15, 10 («Malheur à moi, mère, qui as-tu enfanté en moi?»), Origène fait l'hypothèse que le «mère» est ici soit l'âme de Jésus soit Marie. Il ajoute, sans toutefois donner d'indication de provenance: «Mais si l'on reçoit le verset: «Récemment, ma mère, le Saint Esprit, m'a pris par un de mes cheveux et m'a emporté sur la grande montagne du Thabor», on peut voir qui est sa mère». Ce sont là les trois seuls passages où Origène fasse référence à l'Évangile selon les Hébreux. Ils ont en commun d'affirmer le caractère simplement admissible de cet évangile («si on convient de le recevoir»; «si on l'admet»; «si l'on reçoit le verset»), qui ne peut donc être imposé à l'ensemble de l'Église. On remarque cependant que la formule de la *Vetus interpretatio* est plus développée que les deux autres: «si on convient de le recevoir non à titre d'autorité, mais à titre d'éclaircissement de la question proposée». A. van den Hoek s'est demandé si la fin de la formule ne provenait pas du traducteur de la *Vetus interpretatio*.<sup>17</sup> Utilisant une remarque d'A. F. J. Klijn,<sup>18</sup> elle note que l'expression «non à titre d'autorité» est caractéristique pour parler des évangiles apocryphes à l'époque tardive. Mais précisément, la phrase ne se limite pas à cette formule, mais distingue ce qui existe à titre d'autorité et ce qui est donné à titre d'éclaircissement. Une telle distinction paraît originale. Est-elle le fait d'Origène lui-même? On est tenté de le penser, car la distinction entre l'autorité et l'éclaircissement fait écho à une thématique constante dans l'œuvre d'Origène: celle qui distingue ce qui relève des énoncés de la tradition apostolique et ecclésiastique et ce qui relève de la recherche (voir par exemple la préface du *Traité des Principes*). En définitive, le parallélisme entre la remarque introductive du fragment de la *Vetus interpretatio* et la manière dont sont introduits ou commentés les fragments de l'Évangile selon les Hébreux dans les

œuvres d'Origène constitue un argument fort en faveur de l'authenticité originienne de notre passage.

3. L'argument peut-être le plus fort en faveur de l'authenticité originienne du paragraphe 3 de la *Vetus interpretatio* consiste dans une phrase du paragraphe 1, qui figure à la fois dans le grec et le latin: «Mais, si la parole "tu aimeras ton prochain comme toi-même" avait été dite en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient pas omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que ce qui a été écrit est semblable, mais n'a pas été dit sur le même» (Grec). «Janais en effet, s'il avait dit avoir accompli aussi la parole "tu aimeras ton prochain comme toi-même" en plus des autres commandements, Marc et Luc n'auraient omis ce commandement capital et suprême, sauf à dire que les écrits sont semblables, mais qu'ils n'ont pas été dits du même» (Latin). Cette phrase est difficile, car le raisonnement, elliptique, doit être reconstitué partiellement. Je comprends ceci: pour Origène, il est impensable que Marc et Luc aient osé omettre de mentionner le commandement de l'amour du prochain, si vraiment il a été énoncé, car c'est le commandement «capital et suprême». On peut cependant envisager l'hypothèse que Marc et Luc parlaient d'événements semblables (neil, semblables à ceux rapportés par Matthieu), mais ne parlaient pas du même (neil, du même jeune homme riche que Matthieu). Le jeune homme riche de Marc et Luc pratique les commandements hors le commandement d'amour, celui de Matthieu les pratique tous. Il est donc normal que Marc et Luc ne citent pas le commandement d'amour, puisqu'il s'agit d'un autre jeune homme riche que celui qui pratique ce commandement. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, il paraît sûr que la phrase «ce qui a été écrit est semblable, mais n'a pas été dit sur le même» annonce l'expression «un autre parmi les riches» par laquelle commence le fragment de l'Évangile selon les Hébreux. Si Origène introduit ce fragment, c'est précisément parce qu'il montre que Jésus n'a pas eu affaire à un seul jeune homme riche, mais à plusieurs, probablement à deux. Le fragment permet donc d'aller dans le sens de l'hypothèse formulée au paragraphe 1. Il y a donc une continuité entre les paragraphes 1 et 3 de la *Vetus interpretatio*, ce qui implique qu'ils soient de la même main.

Il est toujours risqué de reconstituer une pensée aussi elliptique que celle d'Origène, notamment dans le cas de l'exégèse du Nouveau Testament, pour laquelle l'Alexandrin explique que l'on doit se contenter de suppositions (début du paragraphe 3). Tentons-le cependant. Marc et Luc présentent un jeune homme riche qui pratique les commandements de la Loi, mais à qui il manque de pratiquer l'amour du prochain, qui implique le renoncement aux richesses. Matthieu parle d'un jeune homme riche qui pratique les commandements et l'amour du prochain, mais à qui Jésus s'adresse comme s'il ne pratiquait pas cet amour. Il y a donc une contradiction dans le texte de Matthieu, qu'on peut lever de trois manières: d'abord, en disant que la phrase sur l'amour du prochain est une interpolation, comme le montre son absence chez Marc

<sup>17</sup> A. VAN DEN HOEK, *Clement and Origen as Sources on «Noncanonical» Scriptural Tradition during the Late Second and Earlier Third Centuries* (G. DORIVAL, A. LA BOUTILLÉ, *Origéniana Scripta* (Louvain, 1995) 93–113, surtout 103–104).

<sup>18</sup> A. F. J. KLIJN, *Das Hebräer- und das Nazorevangelium* (J. ANDRÉ II 25 (1988) 4020).

et Luc (paragraphe 1); cette interpolation provient de l'*Évangile selon les Hébreux* (paragraphe 3) et un copiste peu intelligent l'a introduite à une mauvaise place alors qu'elle était à une place correcte dans l'évangile qui a servi de source (paragraphe 1 et 3); ensuite, en disant que Mathieu ne parle pas du même jeune homme riche que Marc et Luc (paragraphe 2), ce que le témoignage de l'*Évangile selon les Hébreux*, où il est question d'un autre parmi les riches<sup>19</sup> rend tout à fait plausible (paragraphe 3); enfin, on dit que Jésus a voulu faire prendre conscience au jeune homme riche qu'en réalité il ne mettait pas en pratique le commandement d'amour (paragraphe 4). Il paraît difficile d'aller au-delà. En particulier, reconstituer l'épisode du premier jeune homme riche dans l'*Évangile selon les Hébreux* ne paraît pas possible, à ceci près que le jeune homme en question devait lui aussi s'en aller loin de Jésus. Sinon, la chute du fragment qui se termine par l'analogie célèbre entre le chameau et le chas d'une aiguille, d'une part, le riche et l'entrée dans le royaume des cieux, d'autre part, serait incompréhensible. Enfin, il ne semble pas qu'en les trois manières de résoudre la difficulté du texte de Mathieu, Origène ait une préférence. Notre passage doit donc être ajouté à ceux du *Commentaire sur Matthieu* dont H. J. Vogt a dressé la liste et dans lesquels Origène laisse des questions ouvertes.<sup>20</sup> Tant il est vrai que, pour reprendre une belle formule du *Traité des Principes*, «maintenant, c'est encore pour l'instant la recherche, mais alors là-bas l'on verra désormais manifestement»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> H. J. VOGT, *Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt* / H. CHOUZEL, A. QUACQUARELLA, *Origiana Secunda* (Bari, 1980) 191-198 (= *Inns. Originals als Exegese*, 105-111).

<sup>20</sup> III 11, 5.

## L'ANNÉE RÉGULIÈRE DE 364 JOURS DANS LA CONTROVERSE AU SUJET DE CHALCÉDOINE

Annie Jaubert avait elle-même déjà repéré en arménien une remaniée tardive de ce calendrier sacerdotal dont elle avait si bien retrouvé l'importance d'après la rédaction sacerdotale de la Bible, le livre des Jubilés et le Nouveau Testament, comme B. Louré vient de le commenter ici même. Elle notait en effet le témoignage du synaxaire de Ter Israhel, tel qu'il a été édité par G. Bayan dans la *Patrologie Orientale*<sup>1</sup>. Quelle que soit la généalogie beaucoup plus compliquée du synaxaire arménien, l'édition de la *Patrologie* ne remontrant sûrement pas à Ter Israhel qui écrivait vers 1240<sup>2</sup>, le synaxaire doit avoir employé une source qui n'était peut-être qu'une compilation. La brève notice pour le 6 janvier méritait d'être rappelée ici avec le commentaire qu'Annie Jaubert lui a adjoint.

«Trente ans après, en ce même jour du 6 janvier, un jour du dimanche, Jésus vint au Jourdain pour être baptisé par Jean; il est né en effet un jeudi soir, à l'heure où pointait le vendredi, jour où fut créé Adam; il fut annoncé le mercredi et fut baptisé le dimanche, jour de la création et de la résurrection». Annie Jaubert commente: «la naissance du Christ est rapportée au vendredi; la raison en est clairement indiquée: le nouvel Adam naissait le jour même où fut créé le premier homme; le Livre d'Adam et Ève nous avait habitués à ces interférences de symbolisme».<sup>3</sup> C'est en effet dans le sillage d'un commentaire sur le *Livre d'Adam et Ève* éthiopien qu'Annie Jaubert insère le témoignage arménien usé du synaxaire.

Voici presque vingt ans, nous avions déniché un court texte hétérologue attribué à Basile dans un codex daté de 1196. A n'en pas douter, il s'agit du texte complet dont Annie Jaubert avait repéré la notice condensée et déjà quelque peu retouchée: au 6 janvier dans le synaxaire.

A la création du monde un mercredi, ce texte ajoutait une donnée encore plus claire pour la reprise consciente de l'année de 364 jours: entre le 6 avril comme Annonciation et le 6 janvier comme Naïveté, le texte mentionne 274 jours, alors qu'en année julienne il devrait en compter 276 en incluant le jour d'arrivée: comme le plus souvent dans l'antiquité, il était donc nécessaire de ne laisser dans l'ombre rien de ce qui pouvait toucher à l'origine de ce petit

<sup>1</sup> G. BAYAN, *Le synaxaire arménien de Ter Israhel* / PO 18 (193) 195.

<sup>2</sup> S. DES NEMZIAN, *Le synaxaire arménien de Grégoire VII d'Anazarbe* / AM 68 (1950) [Mélanges Postum II] 261-285 [reprint dans: E. ESEN, *Studies byzantines et arméniennes* (Louvain, 1973) 417-435].

<sup>3</sup> A. JAUBERT, *La date de la Cène* (Paris, 1957) 65-67.

texte pseudo-basilien. C'est ce que nous avons fait dans huit publications, dont nous rappellerons brièvement ci-dessus les conclusions. Une d'entre elle est restée d'accès difficile.

Les résultats de cette recherche peuvent se résumer de manière brève: après la promulgation de la formule de foi au concile de Chalcedoine en 451, un certain Théodose empêcha *Juvénal* de reprendre le trône épiscopal de Jérusalem, et se livra pendant vingt mois comme évêque de la Cité sainte à des nouveautés liturgiques, lesquelles renouaient avec l'antique calendrier sacerdotal. Ce faisant, Théodose prolongait une initiative similaire de Jean II de Jérusalem (387–417), qui réunit en 394 lors de l'embellissement de la Sainte-Sion de nombreux éléments d'une tradition judéo-chrétienne, impliquant l'intégration d'un groupe judéo-chrétien dont plus d'une tradition orale refait surface à l'époque de son épiscopat<sup>4</sup>. Mais alors que Jean de Jérusalem ne toucha pas au calendrier, Théodose quelque quarante ans plus tard s'autorisa du particularisme traditionnel d'un groupe d'ailleurs pour s'opposer au concile de Chalcedoine avec le prestige d'une tradition plus antique. Mais comme Théodose dut céder à la police de Constantinople, se réfugier au Mont Sinaï où il fut saisi, conduit en prison à Antioche où il ne tarda pas à mourir, les traces de ses créations liturgiques ne sont repérables qu'à travers les remans qu'elles ont laissés dans plusieurs textes, difficiles à classer en raison même de l'oubli de la polémique religieuse dont ils dépendent.

Nous n'avons évidemment pas à cette conclusion sans une série d'étapes intermédiaires. La première publication touche évidemment le texte même du Pseudo-Basile<sup>5</sup>.

La thèse centrale du petit pseudo-Basile est l'union des deux natures dans le Christ, du fait qu'à trente années de distance il est né et baptisé le même jour. Ce théologoumène est défendu avec éloquence par Jean de Gabezarz vers le début de son accession au catholicoscat en 557. Contrairement à la notice déjà accommodée de Ter Israhel, mais conformément au calendrier exhumé par Annie Jaubert, le pseudo-Basile place la création le mercredi, ainsi que l'annocation et la trahison appelées ici «dessin de malice». Il a ensuite un triduum du sixième au huitième jour, soit de vendredi à dimanche, où le mariage touche d'abord la Nativité avec la crucifixion, le Baptême avec l'ensevelissement, et l'Épiphanie avec la résurrection. Ces trois jours s'en sont toutefois qu'un seul, d'où la mise en parallèle de l'Épiphanie et de la Nativité à 274 jours de distance. Tel qu'il se présente, le pseudo-Basile n'est évidemment pas tout à fait cohérent. Il témoigne déjà d'une certaine adaptation à une année julienne, du seul fait qu'il entend se référer au 6 jan-

<sup>4</sup> Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // *AB* 102 (1984) 99–134.

<sup>5</sup> Un court traité pseudo-basilien de mouvance monothéiste conservé en arménien // *Mio* 100 (1987) 385–395. Réimprimé: M. van Esbroeck, *Aut origines de la Domination de la Vierge* (Aldershot, 1995) (Variorum Reprints).

vier par rapport au 6 avril un mercredi. Les jours de la semaine ne sont fixés donc chaque mois que dans le calendrier de 364 jours, et l'initiative de réemployer ce calendrier s'est évidemment heurtée à la continuité du calendrier julien. Mais ce n'est pas seulement l'usage qui a arrêté cette tentative de restauration antique. Politiquement, l'initiative a été complètement anéantie avec la personne de Théodose anti-évêque de Jérusalem, et ce n'est que par des traces éparées qu'on peut en récupérer l'assise éphémère.

La première chose à faire au vu du pseudo-Basile était de sonder les traditions arméniennes mieux datables. C'est ce que nous avons fait en envisageant sept autres documents arméniens relatifs à l'unité des deux fêtes, dont quatre ont été traduits en annexe de même article<sup>6</sup>. Le résultat obvie est que le pseudo-Basile ne peut être situé qu'en amont de toute cette tradition, au moins avant le deuxième concile de Dvin en 555, mais sans aucune exclusion d'une date beaucoup plus ancienne. C'est cette date plus ancienne que nous avons postulée dans le mouvement aarocite, branche des aghathodocites auxquels doit avoir appartenu le syrien 'Abdisho, qui se fit consacrer évêque par le catholique Narsis II (548–557)<sup>7</sup>.

Dans une troisième publication<sup>8</sup>, nous avons envisagé la portée du pseudo-Basile vis-à-vis de l'histoire byzantine et arménienne. Cette communication entend faire le point des remémorés de ce petit texte dans les littératures contiguës du Moyen-Orient antique. Du côté arménien, nous constatons qu'Ananie de Shirak a explicitement déclaré qu'entre le 6 janvier et le 6 avril il y a 276 jours<sup>9</sup>. Il est probable qu'il a connu le pseudo-Basile.

Nous précisons là aussi la symbolique cosmique du mercredi du pseudo-Basile. En effet ce jour-là sont créés le soleil et la lune selon la Genèse. Comme le Psalme dit que pour Dieu mille ans sont comme un jour (Ps 89,4), c'est donc dans le quatrième millénaire ou jour de Dieu qu'Abraham est appelé; enfin le mercredi également, par l'annocation à la Vierge, le Verbe se fait chair. Du côté grec, le Chronicon Paschale, dont la plus ancienne rédac-

<sup>6</sup> Impact de l'Écriture sur le concile de Dvin en 555 // *N. Anassarian: Heterodox Conciliarism* 15 (1998) 301–318. Également repris dans van Esbroeck, *Aut origines de la Domination de la Vierge*.

<sup>7</sup> Cf. Note 5. Les affinités du pseudo-Basile avec la Caverne des Trisons calament pratiquement une dépendance directe arménienne avec l'opposition à Chalcedoine en 451–453.

<sup>8</sup> Signification d'un court traité basilien conservé en arménien // *The Second International Symposium on Armenian Linguistics: Proceedings* / Ed. L. Hovsepyan T. 2 (Yerevan, 1993) 181–187. Il s'agit d'une communication donnée à Yerevan en 1987. Elle n'aurait dû être incluse dans le *Variorum Reprints*, mais elle n'était pas encore publiée quand le volume de *Variorum Reprints* a demandé les divers articles. Au surplus on y trouve seulement le texte de la dactylographie avec une machine à écrits mécaniques, les difficultés économiques ayant été très grandes en Arménie durant cette période.

<sup>9</sup> Florilège du ms. 2678 du *Matenadaran*, traduit dans Impact de l'Écriture: 318.

tion est d'avant 532, constituée sans doute une réponse voeue, mais curieusement il place l'annonce de la Nativité le jeudi, mais ailleurs la Nativité et la circoncision le mercredi<sup>18</sup>. Y a-t-il là des vestiges de la théorie de Jérusalem? La question mériterait une étude approfondie.

Le pseudo-Basile mentionne aussi les huit jours du service du culte, rythmé selon le mercredi, le vendredi et le dimanche. La semaine pour la Pique de l'Épiphanie est parfaite dans le calendrier sacerdotal en janvier 452: le 2, le 4 et le 6 font aboutir au triple jour identique de la Nativité et de l'Épiphanie. En 453, la semaine qui suit l'Épiphanie ou selon l'expression des Coptes la Pique de l'Épiphanie comporte les 14, 16 et 18 janvier cette fois pour la Dormition de la Vierge; (le 16 et le 18 janvier ont été connus en occident pour la Dormition)<sup>19</sup>. Le vendredi 16 selon les Coptes doit avoir été la date de l'assaut de la police contre l'Église de Gethsemani, et le début de l'Éviction de Théodose. En cette journée symbolique, la Theotokos meurt effectivement sous les coups de pouvoir chalcédoisien, qui ne La reconnaît pas. L'assomption du corps de la Vierge est alors repoussée 206 jours plus tard, au 9 août, où se trouvait primitivement la semaine de la Dormition. Cette semaine de la Dormition est encore complètement présente dans le *Trisagion* géorgien, aussi attribué à Basile<sup>20</sup>, d'après une liturgie parallèle à celle de la Sainte-Sion, portant cette fois à une autre date de Sainte-Marie-la-Neeve, inaugurée en 543 par Justinien face à la Sainte-Sion, jusqu'à Gethsemani. De cette semaine mariale, une réplique a été introduite à Constantinople vers 512 au temps de l'empereur Anastase, grâce à l'évêque très peu chalcédoisien Timothée, qui s'efforça de mettre dans le diptyques de Constantinople le nom de Jean Nikiôtes, patriarche d'Alexandrie<sup>21</sup>.

Nous avons constaté alors que le 16 janvier, ou 21 Tobit copte, est le rendez-vous d'une série de saints légendaires symbolisant la résistance au concile de Chalcédoine, à savoir les saintes Sophie de Jérusalem, sainte Hilarie et le saint non légendaire Maccabe de Thow. Qui plus est, les Coptes ont gardé un autre récit de l'Invention de la Croix, destiné à remplacer la tradition de Jean de Jérusalem qui piécrochait un culte désormais au moins des hérétiques chalcédoisiens<sup>22</sup>. Enfin, même de côté arabe, et toujours sous la garantie d'une attribution basilienne, il y a deux homélies sur le dimanche et

<sup>18</sup> Chronicon Paschale ad exemplum Vaticanum / Ed. L. Dindorf, I (Bonn, 1832) 386, 382, 375.

<sup>19</sup> Voir La Dormition chez les Coptes *N Actes du IV<sup>e</sup> Congrès Copte* / Ed. K. BASTAT-DUBOIS et J. RES. 2 (Louvain-la-Neuve, 1992) 436-445. Également dans «Vaticanum Reprint».

<sup>20</sup> L'assomption de la Vierge dans un trisagion pseudo-basilien *N AB* 92 (1994) 125-167.

<sup>21</sup> Le culte de la Vierge à Constantinople aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles *N R&B* 46 (1988) 181-190. Également dans «Vaticanum Reprint».

<sup>22</sup> Tout ceci est largement expliqué dans l'article cité plus haut «La Dormition chez les Coptes».

le vendredi, dont les données se rattachent au même symbolisme<sup>23</sup>. Ces homélies témoignent déjà du vendredi, qui prendra une place prépondérante dans l'islam qui suivra après un siècle.

Il est enfin un dernier domaine où la personnalité de Théodose, invoquant l'autorité divine sur l'Église de Jérusalem en faveur de la sanctification du mercredi, a complètement disparu, mais où elle se laisse néanmoins lire au travers d'une suite de variantes dont une bonne dizaine de longues. Il s'agit de la Lettre sur le Dimanche, un texte prétendument écrit directement par Dieu le Père, et tombée du ciel à un endroit variable selon les différentes versions<sup>24</sup>.

En fait, le document a été détourné de sa destination première. Chez les latins, elle a servi d'objurgation pour l'assistance obligatoire à la messe dominicale. Chez les orientaux, elle s'est transformée en apocalypse sur la signification des victoires de l'islam. Mais son insistance sur le Dimanche possède un intéressant parallèle, en plein dans le dossier de la Dormition. La majorité des textes grecs qui nous restent et quelques uns en syriaques ou arabe possèdent une courte exclamation selon laquelle toutes les grandes fêtes ont lieu le dimanche. La théorie écartée est évidemment celle du pseudo-Basile. Ceci montre que dès la disparition de Théodose de Jérusalem, on a dû revenir au calendrier julien, et on en a profité au moment de rassembler les traditions si diverses sur la Dormition dans des synthèses qui sont davantage des justifications juxtaposées de théories antérieures diverses, que le montage d'un texte cohérent. La Bible elle-même n'a-t-elle pas été élaborée de manière semblable, au point de raconter trois fois les mêmes épisodes dans un seul chapitre? C'est pourquoi il nous paraît très probable que l'idée d'une lettre tombant à Jérusalem pour la promulgation de la valeur initiale du mercredi correspond tout à fait à ce qu'il a dû faire Théodose pour assurer son autorité liturgique. La censure de tout son système a entraîné la lettre dans des dérivés diverses dont il serait ici superflu de raconter ici une fois de plus l'étonnante variété et le succès surprenant.

Il est évident que ces témoins indirects montrent avant tout que l'étude de la Dormition de la Vierge, et de tout ce qui l'entoure dans les traditions de Jérusalem, est très loin d'être terminée. Le tableau général que nous en avons donné en 1981<sup>25</sup> reste plus utile que ce qu'en a déduit l'auteur des pages de la *Clavis Apocryphorum* sur la Dormition de la Vierge<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Deux homélies pseudo-basiliennes sur le Dimanche et le Vendredi *N Semit Actes* III, 49-71.

<sup>24</sup> La lettre sur le Dimanche descendue du ciel *N AB* 107 (1988) 267-284. Également dans «Vaticanum Reprint».

<sup>25</sup> Les textes liturgiques sur l'Assomption avant le Xe siècle *N P. BOUQUET, Les Actes Apocryphes des apôtres. Chrétiens dans le monde païen* (Geneva, 1981) 51-77. Également dans «Vaticanum Reprint».

<sup>26</sup> Nous avons à ce sujet sous presse dans *Marianum. Some Earlier Features in the Life of the Virgin*.

B. Lourié

## LES QUATRE JOURS «DE L'INTERVALLE»: UNE MODIFICATION NÉOTESTAMENTAIRE ET CHRÉTIENNE DU CALENDRIER DE 364 JOURS

L'hypothèse de Mlle Annie Jaubert concernant la date de la Cène n'a jamais été controuvée ni prouvée. D'après elle, le calendrier des synoptiques devait être «une modification» de celui du  *Livre des Jubilés* <sup>1</sup>. Or, Mlle Jaubert ne pointait que des traits particuliers de cette «modification», sans établir la structure d'ensemble de ce calendrier. Cela était d'ailleurs impossible à l'époque où personne ne savait distinguer entre les différents calendriers de 364 jours, au point que même les calendriers des *Jubilés* et du *1 Énoch*, bien distincts entre eux, ont été considérés comme identiques<sup>2</sup>.

Aujourd'hui, nous savons qu'il y a, dans le monde juif peu avant J.-C., un nombre considérable de calendriers luni-solaires de 364 jours, dont le calendrier des *Jubilés* ne constitue qu'un exemple. Il ne s'agit donc point d'une secte exotique, si nous sommes en présence d'une communauté utilisant un calendrier de 364 jours<sup>3</sup>, et c'est un fait capital pour revaloriser l'hypo-

thèse de Mlle Jaubert. En outre, on ne saurait guère attendre que le modèle particulier du calendrier de 364 jours que nous connaissons par *Le Livre des Jubilés* se révèle jouer un rôle exceptionnel dans les évangiles. Dans le cadre de nos connaissances actuelles des calendriers juifs, l'hypothèse de Mlle Jaubert doit être reformulée. Il s'agit plutôt d'une «modification» d'un calendrier de 364 jours, pas nécessairement celui des *Jubilés*.

Ce n'est pas l'unique modification de l'hypothèse qui découle presque automatiquement de l'état actuel des recherches sur les calendriers juifs. L'hypothèse initiale de Mlle Jaubert doit maintenant être considérée d'après deux faces distinctes, en accord formel avec le double sous-titre de son livre: «Calendrier biblique et liturgie chrétienne». D'une part, l'hypothèse de l'utilisation d'un calendrier (ou bien, des calendriers, ce qui serait plus conforme à la réalité telle qu'on la voit maintenant) de 364 jours dans certains livres de l'Ancien Testament<sup>4</sup>, et d'autre part, la restitution du calendrier de la communauté de Jésus. Ces deux hypothèses sont quasi indépendantes: même dans le cas où le calendrier de 364 serait complètement inconnu de l'Ancien Testament, son usage par la communauté de Jésus serait parfaitement justifié par la pratique de l'époque dite «inter-testamentaire».

Ce n'est que la deuxième hypothèse, celle qui concerne la communauté de Jésus, qui sera ici l'objet de notre attention.

### 1. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

L'hypothèse de Mlle Jaubert a été avancée sous deux aspects — pas seulement comme la solution d'une énigme chronologique, mais aussi bien comme une méthode nouvelle dans les études bibliques. Sans la sommer et

<sup>1</sup> A. JAUBERT, La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne (Paris, 1957) (Études bibliques) 72, 74.

<sup>2</sup> Voir notamment, pour ces deux calendriers: M. ALFANI, *Astronomic und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henschbuch* (Münchchen—Vöslau, 1994) (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68); *Studies in the Book of Jubilees* / Ed. by M. ALFANI, J. FREY, A. LANGE (Tübingen, 1997) (Texte und Untersuchungen zum antiken Judentum, 65). Cp., en outre, pour les calendriers de Qumran: J. C. VANDERKAM, *Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls* / J. J. I (7) (1999) 207–233; idem, *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time* (London—N. Y., 1998) (The Dead Sea Scrolls).

<sup>3</sup> Dans ce contexte, une interprétation d'un din zirkoniatique (cf. 4, 5) proposée par Håkan Ulfgård mérite notre attention spéciale: «Our ancestors when they were in this place turned with their backs into the Temple and their faces towards the East and they prostrated themselves earward towards the sun. But as for our eyes we are turned to the Eternal» (tr. de P. Blackman). «Apparently», explique Ulfgård — an earlier form of worship is repudiated (prayer in the direction of the rising sun <☀>), but the saying reveals that this might not have been restricted to small groups, who turned in the wrong direction — now the expression «our fathers»! What is referred to must not necessarily have been some kind of non-Jewish sun worship, but is probably an example of prayer in the direction of the rising sun <☀>. It might therefore be argued that the rabbinic saying could be a reference to the continuing popularity of the ancient 'solar' calendar — possibly, but not necessarily including the Judean/Edomite/Qumranite insistence on the 364-day calendar <☀>. It is an im-

portant indication that the earlier calendar was in fact a solar-oriented calendar; also, it indicates that this calendar, and varieties thereof, should not be regarded as sectarian as often has been the case». (H. ULFGÅRD, *The Story of Sakkor. The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (Tübingen, 1998) (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 34) 53–54).

<sup>4</sup> Pour la discussion de la partie «inter-testamentaire» de l'hypothèse de Mlle Jaubert, voir le développement de la bibliographie: J. VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis* / *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 390–411, Ps. R. DAVIES, *Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory* / *The Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 80–89, B. Z. WACHOLDER, Sh. WACHOLDER, *Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar: The Fallacy of Jaubert's Hypothesis* / *Hebrew Union College Annual* 66 (1995) 1–40, R. T. BUCKWOLD, *Judaism between the Testaments: the Stages of Its Religious Development* / *Isis, Calendar and Chronology. Jewish and Christian Biblical, Inter-testamentary and Patristic Studies* (Leiden—New York—Köln, 1996) (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 33) 167–216, surtout p. 174–182.



plutôt intuitivement que consciemment, Mlle Jaubert proposa l'application d'une méthode de liturgie comparée aux études bibliques où pareille approche n'avait jamais été pratiquée. Naturellement, cela a contribué à rendre son hypothèse in comprise. Nous nous attarderons donc, tout d'abord, sur quelques points de valeur méthodologique.

### 1.1. L'hypothèse de Mlle Jaubert: difficultés fausses et vraies

Dans la littérature, pas trop abondante, consacrée à la critique des idées de Mlle Jaubert, ce ne sont pas les spécialistes du Nouveau Testament qui font la majorité. L'intérêt de la part des étudiants de l'Ancien Testament fut plus vive et la discussion plus chaude.

Le P. Joseph Fitzmyer répète dans plusieurs de ses publications assez récentes les prétentions de la critique néotestamentaire «mises à jour». Les voici: «(a) Is there ever an indication elsewhere in the gospel tradition that Jesus followed the solar calendar in opposition to the lun-solar (official) calendar? (b) The harmonization of Synoptic and Johannine material in the proposal rides roughshod over the long-accepted analyses of many of the passages according to form-critical methods and betrays a fundamentalist concern».<sup>3</sup>

Le point (b) est, en effet, une objection contre un «paradigme scientifique» plutôt qu'un argument au cours d'une discussion particulière. Il ressemble fort bien l'attaque d'Albert Einstein dans sa discussion avec Niels Bohr sur l'interprétation Copernicenne de la théorie des Quanta. Les fondements de la «critique de forme», ou l'admet volontiers, ne sont non moins hypothétiques, et personne n'est donc obligé de les suivre. Mlle Jaubert proposa, en revanche, une méthode qui peut fournir des données plus sûres que la critique limitée aux frontières du texte du Nouveau Testament, et nous allons discuter cette méthode dans le présent article.

Le point (a) pose un problème à lui seul. Il est répété par un critique aussi baveillant que James VanderKam: «Her [Mlle Jaubert's] solution, while it has proved attractive to some, founders on the complete lack of evidence elsewhere that Jesus or his disciples used the 364-day calendar. There is reason

<sup>3</sup> J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*. Revised edition (Atlanta, GA, 1990) (SBL. Resources for Biblical Study, 20) 186; cf. p. 183–184. À peu près met à mal citation d'usage, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*. Introduction, Translation, and Notes (Garden City, N. Y., 1985) (The Anchor Bible, 28A) 1380–1382, apud. p. 1381. Pour le résumé de la plupart des publications parues du vivant de Mlle Jaubert, v. surtout: J. CHABAGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?* // *Revue de Quenecq* 5 (1964) 59–79, p. 77–79 pour la bibliographie, de même que A. STRONAS, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (Berlin, 1977) (TU 121) 64.

to think that the different timing for the meal in the gospel of John may be motivated by theological than by historical concerns».<sup>4</sup>

Quelles sont les «évidences» qu'on pourrait tenir comme prouvant l'usage d'un calendrier de 364 jours par la communauté de Jésus? Une possibilité d'éliminer les difficultés des narrations évangéliques concernant la Passion et même des apparitions de Jésus ressuscité, n'est-elle pas suffisante? Elle serait suffisante, mais à condition que toutes les difficultés soient effectivement éliminées. Ce qui n'est pas le cas. Et ce n'est pas un problème unique, car il faudrait expliquer aussi dans quelles circonstances ce calendrier hypothétique de la communauté de Jésus a disparu de l'usage de l'Église. La dernière tâche peut paraître dépasser les limites habituelles de la «critique néotestamentaire», mais, dans le cas de la liturgie, nous sommes en présence d'un problème de la succession entre les communautés réelles qu'on ne saurait confondre avec l'histoire des textes...

Certes, on ne saurait diminuer des aspects forts de l'hypothèse en question. Mlle Jaubert a réussi à établir, à partir de son hypothèse, la chronologie de la Passion qui rend inutile de recourir à «l'origine littéraire» de plusieurs événements dont les évangélistes font mention entre la Cène et la Crucifixion, et c'est précisément ce qui laisse perplexes plus d'un des critiques modernes<sup>5</sup>. En effet, si, d'après Mlle Jaubert, les nombreux interrogatoires de Jésus remplacent le temps entre le mardi (Cène) et le vendredi (Crucifixion), il n'y a aucun besoin de les déclarer fictifs, comme on y est pratiquement réduit lorsqu'on n'a qu'un petit espace de temps entre le jeudi soir et le vendredi matin<sup>6</sup>.

Mais tournons-nous vers les problèmes que soulève l'hypothèse de Mlle Jaubert.

### 1.2. Un petit discours de la méthode...

Mlle Jaubert proposa un schéma du calendrier liturgique où le jour de Pâques tombe chaque année au mardi. Plus précisément, la date de la nuit pascale, c'est la nuit de mardi à mercredi. N'importe quel calendrier où les dates sont fixées aux jours de la semaine présuppose une année de 364 jours

<sup>4</sup> J. C. VANDERKAM, *Calendars. Ancient Jewish and Early Jewish* // *Anchor Bible Dictionary* 1 (Garden City, N.Y., 1992) 814–820, apud. 820.

<sup>5</sup> Cf., sur la chronologie des apparitions post-pascales, une addition importante au livre de Mlle Jaubert: J. P. AUBERT, *Musée et le «calendrier sacerdotal» ancien* // *Sciences ecclésiastiques* 10 (1958) 361–383.

<sup>6</sup> Pour ne citer qu'un, très caractéristique: S. DOCKX, *Chronologie néotestamentaire et vie de l'Église primitive*. Recherches exégétiques (Paris, 1976) 21–29 et surtout p. 41.

<sup>7</sup> Voir, par ex., DOCKX, *Chronologies...* 41; STRONAS, *Ursprung und Geschichte...* 83.

(un multiple de 7 le plus près à 365) avec intercalations possibles, plus ou moins régulières, qu'on introduit une fois en quelques ans, et qui sont destinées à compenser le retardement de l'année solaire de 365¼ jours par rapport à l'année de 364 jours<sup>11</sup>. La date de la Cène, comprise comme celle de la nuit pascale, tombe chaque année la nuit de mardi 14 Nisan au mercredi suivant. Telle est l'idée centrale de Mlle Jaubert concernant le calendrier de la communauté de Jésus.

Dès le début, Mlle Jaubert suit deux lignes de démonstration. Bien entendu, elle cherche à établir une chronologie des événements évangéliques privée des contradictions internes. Mais, au surplus, elle recourt continuellement aux données extra-évangéliques dont certaines, comme celles de Qumran et du *Livre des Jubilés*, ont provoqué l'idée même d'attribuer à la communauté de Jésus un calendrier de 364 jours. Cette dernière approche engendrait un problème pour la «critique néotestamentaire» traditionnelle, laquelle ne dépasse les frontières textuelles du Nouveau Testament qu'en quelques cas exceptionnels dans les textes contemporains du Nouveau Testament, sur un point où les méthodes de la liturgie comparée interviennent dans les études bibliques.

N'est-ce pas plus que naturel d'étudier un calendrier liturgique par les méthodes touchant l'étude de la liturgie? Et voici la formulation de Mlle Jaubert elle-même, tirée de l'article qui fait une sorte de résumé de la totalité de ses études concernant le calendrier: «In order to rediscover the original outline [du calendrier de la communauté de Jésus] it is necessary to refer to the various testimonies of the ancient Church, often through an unconscious liturgical «memory», and it is necessary to go back again to the Zadokite calendar [disons, mutants mutants, «the 364-day calendar»] which alone was able to give the key to a rather complex evolution»<sup>12</sup>.

En effet, le calendrier de la communauté de Jésus ne saurait dispenser sans aucune trace. Même si les liturgies chrétiennes ne sont pas toutes apparues d'un unique berceau de Sion, elles doivent contenir un nombre considé-

<sup>11</sup> Ce sont les modes d'introduire les intercalations qui sont responsables de la plupart des différences entre les calendriers divers de 364 jours. Au point de vue d'astronomie, ces intercalations peuvent être aussi bien perçues qu'imperçues. Cf. R. BECKWITH, *Cautionary Notes on the Use of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion of Christ*, Kailos, Christian Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan / Ed. by J. VARDAMAN, E. M. YAMASICH (Winona Lake, 1989) 183-205.

<sup>12</sup> A. JAUBERT, *The Calendar of Qumran and the Passion Narrative of John of John and Qumran* / Ed. by J. H. L. CHARLESWORTH (London, 1972) 62-75, spéc. 75 [reimprimé sous le titre: *John and the Dead Sea Scrolls* / Ed. by J. H. CHARLESWORTH, R. E. BROWN et al. (New York, 1991) (The Crossroad Christian Origins Library) 62-73].

rable des éléments de la liturgie primitive de Jérusalem. Cela suffit pour essayer d'appliquer les méthodes de la liturgie comparée<sup>13</sup> aux études du calendrier de Jésus et ses disciples.

La démonstration que le mardi saint et non le jeudi, fut célébré primitivement comme la date de la Cène a été un des succès les plus marquants de Mlle Jaubert. Au témoignage direct d'Apollinaire d'Héracléopolis (vers 165), d'une autorité incontestable, Mlle Jaubert a ajouté quelques données des liturgies chrétiennes et même non-chrétiennes postérieures qui doivent remonter à une source unique identique à la tradition liturgique suivie par Jésus ou au moins en connexion avec elle<sup>14</sup>. En outre, en quelques années, «... la thèse de A. Jaubert reçoit... un très fort appui» dans l'ordre des lectures vétérotestamentaires du *Lectionnaire de Jérusalem*<sup>15</sup>. On est ajoutant la liturgie copte avant le Xe siècle où la mémoire de la Cène fut célébrée au mardi<sup>16</sup>, ainsi que quelques pièces de la littérature apocryphe chrétienne en slavon<sup>17</sup>.

A la lumière de la liturgie comparée, ce n'est donc pas le mardi au lieu du jeudi qui fait un problème. Au contraire, c'est la base la plus solide de toute l'hypothèse de Mlle Jaubert. À notre avis, le problème majeur est le dimanche

<sup>13</sup> À titre d'introduction théorique, l'ouvrage de A. BARRABAS, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude des liturgies chrétiennes* / 2<sup>e</sup> éd. revue par Dom B. BORME (Chèvrolle, 1953) reste toujours valable.

<sup>14</sup> JAUBERT, *La date de la Cène...* 96-126, spéc. 96-97. Ces observations ont été complétées par l'auteur dans les études suivantes: *Notre Jésus et le calendrier de Qumran* / NTS 7 (1960) 1-30; *Les sabbats de Sabbatier et les nuits de la Passion* / *Revue de l'Histoire des Religions* 166 (1964) 143-169 et 167 (1965) 1-33. Une lecture du *livre des pieds au mardi / mercredi saint* / *Nus 79* (1966) 264-270. Une discussion patristique sur la chronologie de la Passion / *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 487-440; *Le mercredi où Jésus fut livré* / NTS 14 (1967) 145-164; *Le mercredi de nouvel an chez les Vénètes* / *Bibliothèque* 49 (1968) 244-248; *The Calendar of Qumran...* 65, n. 17.

<sup>15</sup> M. PEREIRA LAGES, *Étapes de l'évolution du culte à Jérusalem avant le Ve siècle. Essai d'analyse structurelle* / *REA* n. 6 (1969) 67-102, cit. p. 92, n. 46.

<sup>16</sup> G. VASSAL, *La liturgie des Coptes d'Égypte* (Paris, 1978) 51-52. Le témoignage copte est plus important car les critiques de Mlle Jaubert indiquent la valeur prépondérante des sources syriaques dans ses dossiers patristiques (par ex., la revue de P. SERRIN de *La date de la Cène* / *The Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958), spéc. 195-196).

<sup>17</sup> D'après une œuvre d'origine bulgare (XIII<sup>e</sup> siècle environ) de genre des *evangelia* appelée *Razovostit*, la Cène a eu lieu le 20 mars, mardi, bien que, d'après toujours le même *Razovostit*, le 22 mars, jeudi, c'est aussi une date de la Cène — sous sonnettes deux en présence d'une confirmation des traditions diverses. Cet indice de la Cène le mardi a été éliminé de la recension postérieure du *Razovostit*. Voir: B. TCHERNEVSKA, A. MISTCHEVA, *История-мисловително-методическа книга за Българския славянски език* (София, 1996) 277-303, spéc. 293 (texte critique de la rec. II), 294 (variantes); cf. 295 (texte critique de la rec. II), 299 (variantes).

qui est aussi, à côté du mardi, un jour pascal remontant à l'époque la plus haute de la liturgie chrétienne. Toutefois, avant de le regarder de plus près, nous nous attarderons sur un problème particulier dont la solution peut être trouvée grâce à la même méthode de liturgie comparée.

### 1.3. ...et un petit problème de critique de texte: Marc 14,12 // Luc 22,7

Les narrations de la Cène dans les synoptiques posent un problème de critique de texte dont la résolution apparaît souvent comme décisive pour comprendre si le repas de Jésus a été un repas pascal. D'un part, on ne dit rien de l'agneau pascal, mais, d'autre part, Marc (14,12) et Luc (22,7) utilisent la phrase « trembler (θίβειν) la Pique » terme exact du rite principal de la célébration pascalle. La solution la plus facile, c'est donc de ne pas considérer la Cène décrite dans les narrations synoptiques comme un repas pascal.

On pourrait alléguer plusieurs raisons en faveur de la solution contraire<sup>17</sup>. Il faut constater que la réponse la plus sûre doit provenir d'un examen du système tout entier du calendrier des synoptiques. Mais pour le moment, notre but est plus modeste. Nous avons à évaluer si la phrase citée fait obstacle à l'hypothèse de Mlle Jaubert, comme le disent ses critiques<sup>18</sup>.

Mlle Jaubert elle-même était de l'avis que le sens de la phrase chez Marc et Luc soit effectivement contraire à l'interprétation de la Cène comme un repas pascal. Étant donné que cette phrase est absente chez Matthieu, Mlle Jaubert propose de la traiter comme une glose postérieure<sup>19</sup>.

C'était l'unique fois où Mlle Jaubert a recouru à une méthode aussi vulnérable forgant les textes. Sa lecture de la phrase discutée contredisait son hypothèse à enclencher le verdict de l'inauthenticité. Mais dans quelle mesure cette lecture peut-elle être tenue comme certaine, bien qu'étant d'ailleurs acceptée par tout le monde? Que savons-nous maintenant du langage liturgique des évangélistes? Est-il vraiment nécessaire d'interpréter le verbe θίβειν au sens d'« émietter »?

À vrai dire, nous ne savons rien de la terminologie liturgique des évangélistes, et surtout a priori. L'unique possibilité de la sonder, c'est l'extrapolation entre les sens « antérieur » et « postérieur » à l'usage néotestamentaire. Ce n'est pas la même chose qu'attribuer simplement aux termes évangéliques les sens qu'ils ont dans la *koine* grecque contemporaine ou même dans le grec des juifs hellénisés dont l'appartenance à une tradition liturgique proche

<sup>17</sup> Cf., comme un exemple d'une expositio détaillée, avec une belle discussion de la thèse de Mlle Jaubert: R. CANTALAMASSA, *La Pasqua delle nostre avventure. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa* (Torino, 1972) 96-99.

<sup>18</sup> Par exemple, DODD, *Chronologies...* 24-25; SIMON, *Ursprung und Geschichte...* 83.

<sup>19</sup> Jaubert, *La date de la Cène...* 107.

à celle de la communauté de Jésus n'a jamais été prouvée. L'extrapolation veut dire que nous avons deux champs sémantiques pour le sens d'un mot, l'un étant plus ancien (le grec de l'époque hellénistique, pour notre cas particulier) et l'autre postérieur (le grec de la liturgie chrétienne), et nous avons à trouver le point d'équilibre adéquat entre ces deux extrêmes valable dans notre cas.

En effet, la terminologie de la liturgie chrétienne, dont les témoins sont bien postérieurs aux évangiles, est toutefois très conservatrice, et pensons en aurais donc négliger la possibilité que le sens du verbe θίβειν dans l'usage liturgique chrétien remonte à une époque aussi haute que le Nouveau Testament. Or, selon cet usage, le sens du sacrifice du pain eucharistique est normal déjà à l'époque pétroromaine<sup>20</sup>. L'« émiettement » du sacrifice eucharistique, c'était une terminologie hiérosolymitaine bien établie, attestée dès le début du Ve siècle chez les auteurs de langue grecque<sup>21</sup>, aussi bien que dans le rite arménien<sup>22</sup> où le terme « sacrifice / immolation » (*qagagagag*), un calque de θυσία substitua, dans l'usage quotidien, tous les autres synonymes du mot « Eucharistie ». Nous voyons donc que le mot « θίβειν » était non seulement utilisable, mais encore d'un usage normal pour désigner l'Eucharistie dans la terminologie hiérosolymitaine, du moins dès le IV<sup>e</sup> siècle, mais un pareil usage a une origine plus ancienne. Bien entendu, cela ne suffit point pour établir que l'usage en question provient de l'époque du Nouveau Testament. Mais on ne saurait prouver le contraire, à savoir, que cet usage aussi enraciné à Jérusalem n'a pas été hérité de la communauté primitive de Jérusalem, c'est à dire, de la communauté de Jésus.

La lecture du verbe θίβειν chez Marc et Luc au sens de « sacrifier du pain » est donc théoriquement possible. Il faut admettre que le sens des phrases correspondantes est à établir à partir de l'interprétation de la situation toute entière, et non vice versa. Si l'idée centrale de l'hypothèse de Mlle Jaubert est correcte, on obtient un argument sérieux en faveur d'une lecture du terme des évangélistes conformément à l'usage chrétien postérieur plutôt qu'à celui du monde hellénistique antérieur au Nouveau Testament. En bref, on ne doit pas se référer au mot θίβειν comme à une objection contre l'hypothèse de Mlle Jaubert, bien que l'explication de ce verbe proposée par Mlle Jaubert elle-même n'ait pas été entièrement convaincante.

<sup>20</sup> G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1991) 661, dans le sens θίβειν par ex., dans les Actes Andromar.

<sup>21</sup> Un bon dossier correspondant par un auteur aussi « jérusalémite » que St Hélychios de Jérusalem chez F. DEIGANS, *Epiphany of Thebes. Texte und Untersuchungen* (Münster an der Westf., 1898) 103-104, à ajouter un *relatio* de St André de la Cène (VII<sup>e</sup> siècle) pour le mercredi saint (eds 9c, topique 8c) où l'Eucharistie est appelée « du Pâque immolée ».

<sup>22</sup> Ce rite se base sur le rite jérusalémite de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

## 2. LE PROBLÈME MAJEUR DU DIMANCHE

L'approche de la liturgie comparée appliquée de façon systématique ne suffit pas à répondre à toutes les objections. Parfois elle soulève des questions nouvelles, qui, à leur tour, donnent du relief aux détails négligés du tableau. Tel est le cas des querelles pascales de la moitié du II<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>.

2.1. Les querelles pascales du II<sup>e</sup> siècle vues dans le cadre de liturgie comparée: une source commune des deux traditions du calcul pascal?

En effet, on avait, vers la moitié du II<sup>e</sup> siècle, deux traditions sur la date de la Pâque chrétienne, dont chacune prétendait remonter à l'époque évangélique, — l'une de la Pâque quatrordécimaine et l'autre de la Pâque dominicale<sup>20</sup>. Personne jusqu'à aujourd'hui n'a répondu d'une manière satisfaisante à la question de savoir laquelle des deux traditions est plus ancienne. Étant donné que l'histoire de la séparation entre les deux traditions avait été complètement oubliée vers les années 150, la séparation elle-même a eu lieu, au plus tard, vers le début du II<sup>e</sup> siècle. Or, toutes les traditions chrétiennes concernant la célébration de la Pâque doivent avoir les racines communes dans la communauté chrétienne primitive de Jérusalem. S'il en est ainsi, d'où provient-elle, cette étrange séparation dans une coutume liturgique aussi fondamentale, et ceci à une époque assez haute à l'intérieur même du premier centenaire de l'existence de l'Église? Et pourquoi un épisode d'une pareille importance est-il passé inaperçu?

Il n'existe qu'une seule réponse à cette question: le changement de la date pascale a été introduit inoportunément, et cela par n'importe qui, au sein des Églises de l'Asie Mineure ou dans l'Église de Rome. Habituellement, on ne consigne, aussi bien à l'époque ancienne que dans la science moderne, qu'une alternative: il n'y avait dans les querelles pascales du II<sup>e</sup> siècle qu'un seul parti dont les prétentions étaient justifiées — soit l'Asie Mineure, soit Rome. L'un des deux a introduit un calcul nouveau de la date pascale. Mais ici, le terrain qu'il existe bel et bien: la troisième possibilité consiste en ce que les deux pratiques ont été postérieures à celle de la communauté pri-

mitive de Jérusalem. C'est d'ailleurs la possibilité la plus probable au point de vue de la liturgie comparée: la pratique primitive fut bérivée par les communautés chrétiennes de l'Asie Mineure et de Rome, mais dans les régions diverses elle a subi des changements différents. Les deux pratiques dont nous avons des évidences historiques doivent donc avoir des traits de la pratique primitive commune à chacune. Tout est assez simple jusqu'ici. Mais comment faut-il imaginer une pratique commune aux deux traditions, c'est-à-dire une pratique où le soir pascale du 14 au 15 nisan a toujours lieu du samedi au dimanche?

Il y a quelques décennies, une pareille conception du calendrier aurait semblé assez bizarre pour que personne n'y prête attention. Mais aujourd'hui, à la lumière des données sur l'usage du calendrier de 364 jours dans les milieux chrétiens<sup>21</sup>, cette sorte de possibilité ne peut être négligée. Reformulons donc notre «troisième» hypothèse de travail:

— les deux traditions du calcul pascal du II<sup>e</sup> siècle décalent de l'unique source hiéronymienne où la nuit pascale du 14 au 15 nisan avait lieu chaque année du samedi au dimanche, ce qui n'est possible que dans le cas de l'usage d'un calendrier de 364 jours.

L'hypothèse qu'on vient de proposer a ses côtés forts comme aussi ses points faibles. Par exemple, elle s'appuie sur le fait de l'existence d'un calendrier de 364 jours dans les traditions chrétiennes et surtout dans les usages jérusalémiteins jusqu'au Ve siècle). On voit même des traces des calculs pascaux qui présupposent la coïncidence des deux conditions, à savoir de l'année de 364 jours et du dimanche comme le jour suivant la nuit pascale<sup>22</sup>. En outre, du point de vue de la liturgie comparée, notre hypothèse de travail offre une explication très séduisante, du conflit pascal au II<sup>e</sup> siècle. À cette époque, le calendrier de 364 jours fut oublié en Asie Mineure et à Rome, ce qui donna lieu à des changements différents de la tradition ancienne. Enfin, il y a une convergence entre l'hypothèse en question et l'hypothèse de Mlle Jaubert sur l'usage d'un calendrier de 364 jours par les évangélistes.

Mais ici les difficultés commencent. D'abord, la plus évidente: la nuit pascale, d'après l'hypothèse de Mlle Jaubert, n'est pas la nuit du samedi au dimanche, mais celle du mardi au mercredi. Il s'agit d'un calendrier de 364 jours, mais ce calendrier n'est apparemment pas le même. En second lieu, il faut poser la question, dans quelle mesure la célébration pascale fixée au dimanche est probable s'il s'agit de la communauté chrétienne primitive de Jérusalem.

<sup>19</sup> Une édition très soignée des sources principales traduites et commentées: R. CANTALAMISSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Torino, 1978) (Traditio christiana, III) 9–12. Cf. les exposés analytiques: R. CANTALAMISSA, *La Pasqua della nostra civiltà* 116–137; C. S. MORIN, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Calco e riposo. Aspetti pasquali e liturgici* (Roma, 1969) (Analecta Gorgiana, vol. 170. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, actio B, n. 28), pp. 117 (status quaestionis).

<sup>20</sup> Il est maintenant évident que cette approche contient une simplification (qui, d'ailleurs, n'est pas importante ici): il existait, dans le monde chrétien, plus d'une manière de calculer la date du 14 nisan.

<sup>21</sup> Voir, après les travaux de Mlle Jaubert déjà cités, l'article du P. M. VAN EUSEN dans le volume présent.

<sup>22</sup> M. VAN EUSEN, dans le volume présent.

## 2.2. La Pâque dominicale avant J.-C.?

Est-il possible que dans le calendrier juif (pré-chrétien) de la communauté de Jésus la Pâque ait été fixée au dimanche, c'est-à-dire, que le jour de la semaine où tombe la résurrection de Jésus ait été déterminé par la tradition liturgique préexistante bien avant le fait de la résurrection lui-même?

Théoriquement, c'est possible, car, dans les calendriers de 364 jours, les jours des fêtes sont habituellement mercredi, vendredi et dimanche. C'est Mlle Jaubert qui attire l'attention de chacun sur ce trait particulier<sup>17</sup>, et maintenant nous connaissons de façon assez détaillée un schéma liturgique analogue dans le calendrier du *Rouveau du Temple*. Il n'est pas nécessaire de discuter ici un problème délicat, à savoir lequel des deux modes de célébration chrétienne du dimanche est plus ancienne, l'hebdomadaire ou l'annuelle (pascuale). Il nous suffit de connaître que, du moins, dans les calendriers de 364 jours, les dimanches avaient un caractère festal plus d'une fois l'an, et le dimanche suivant le dimanche pascal (deuxième dimanche après le 14 nisan) fut la fête importante de l'œmer. Le dimanche pascal, c'est-à-dire le dimanche suivant la Pâque, a eu donc un caractère très spécial et même festal en tout cas (comme un point bien marqué de la période des azyms), ce qui doit être une position favorable au développement de la Pâque dominicale. Répétons que nous sommes arrivés à cette conclusion sans présupposition quelconque sur l'origine de la célébration du dimanche hebdomadaire.

Le calendrier de 364 jours avec une Pâque dominicale est donc aussi possible au temps de Jésus que celui avec une Pâque le mercredi.

Il nous reste maintenant à élaborer, suivant la méthode de la liturgie comparée, un schéma théorique du calendrier satisfaisant aux exigences de la totalité des données des traditions liturgiques, pas seulement de celles qui concernent la Cène pascuale avant le mercredi. Il s'agit d'un schéma de l'année liturgique de 364 jours dont la dissociation après son déplacement dans le cadre du calendrier de 365 jours pourrait aboutir à la formation de deux systèmes de calcul pascal, celui de l'Asie Mineure et celui de Rome. En même temps, ce schéma doit présupposer la Pâque de mercredi. Le pas suivant sera la vérification de notre schéma par des éléments de traditions liturgiques.

## 3. NOTRE HYPOTHÈSE PRINCIPALE: UN CALENDRIER AVEC NISAN «ROMPUS»

N'importe quel schéma du calendrier de 364 jours contient quatre jours à part, qui n'appartiennent pas à la structure de 12 mois de 30 jours. D'après les schémas classiques et les plus anciens de l'*Évêché* et des *Jubilés*, ces jours sont à ajouter aux derniers mois de chaque quart de l'année, en formant quatre mois de 31 jours au lieu de 30. Mais d'autres schémas ne sont pas moins possibles. Les quatre jours peuvent être introduits au-dedans d'une semaine

<sup>17</sup> JAUBERT, La date de la Cène...

festale. D'après les données des traditions liturgiques chrétiennes et juives qui me sont connues, je ne puis supposer que deux schémas de la sorte: celui de la Pâque et celui de la Pentecôte. Évidemment, c'est le premier que nous avons à discuter au premier lieu.

Il s'agit du schéma du calendrier de 364 jours où le 14 nisan est mardi, mais le 15 nisan est dimanche, tandis que les quatre jours du mercredi au samedi sont les jours additionnels aux mois de 30 jours, et ces jours-là ne sont pas à compter parmi les jours de nisan. En anticipant les données de nos sources, nous nommons dès maintenant ces quatre jours «les jours de l'intervalle». Il s'agit donc du schéma de la semaine pascuale, où:

12 nisan	dimanche
13 nisan	lundi
14 nisan	mardi
1er jour de l'intervalle	mercredi
II <sup>me</sup> jour de l'intervalle	jeudi
III <sup>me</sup> jour de l'intervalle	vendredi
IV <sup>me</sup> jour de l'intervalle	samedi
15 nisan	dimanche

Déplacé dans le cadre du calendrier de 365 jours, le schéma qu'on vient de proposer pourra donner aussi bien la Pâque dominicale que la Pâque quinquagésimale. D'ailleurs, ses débris devront conserver les traces de la Cène pascuale la nuit suivant le mardi.

Il nous reste à vérifier l'existence de ce schéma hypothétique par les évidences des traditions liturgiques.

Les questions auxquelles il y a lieu de répondre sont les deux suivantes:

1. y a-t-il, dans les traditions liturgiques, des traces de jours qui ne font pas partie du mois et qui sont placés au-dedans des semaines festales,
2. et plus spécialement, de la semaine pascuale?

## 4. L'ASSERTION «CES QUATRE JOURS QU'ON NE FAIT PAS ENTRER AU COMPTE DE L'ANNÉE» (I EN 75,1)<sup>18</sup> ET LE DESTIN POSTÉRIEUR DE CES QUATRE JOURS.

Pour la suite, nous choisirons l'ordre rétroactif, à savoir, en commençant par un texte grec chrétien du IV<sup>e</sup> siècle environ et quelques parallèles coptes et en remontant aux calendriers du monde juif pré-chrétien.

<sup>18</sup> Tout en utilisant la traduction d'A. Caquot, je dois noter que sa lecture de cette phrase s'a donc à voir avec les réalités astronomiques sous-entendues (La Bible: Écrits intertestamentaires I/6d, publiée sous la direction d'A. Dahan-Sommar et M. Philon-Simon (Paris, 1987) (Bibliothèque de la Patristique) 559-560 et la note (p. 559) au sujet de laquelle on consultera avec profit en dernier lieu, ALRANI, Autonomie und Schöpfungsmythos... 178.

#### 4.1. αἱ ἡμέραις ἡμέραι: un terme de la Septante expliqué par une homélie ancienne

Dans une homélie pascale attribuée (à tort) à St. Jean Chrysostome, il y a un passage qui résiste aux efforts de traduction. Il s'agit de la «typologie» véto-testamentaire relative aux jours de l'arrêt et de la passion de Jésus. Le passage est la suivante:

Ἰστέον δὲ τὰς διαμέτους ἡμέρας, αἰκνόμενον τῇ γραφῇ ἐν μέσῳ τοῦ χρόνου μέχρι τοῦ πάθους ἐν τῇ τοῦ σώματος ἐπιδημίας τοῦ πάθους, \*καὶ τὴν σὺλλήψιν ἣ ἐν τοῖς τοῦ ἀρχιερέως σὺλλήψεσι ἐτερεῖον\*.<sup>29</sup>

L'éditeur a saisi la difficulté liée aux mots τῇ γραφῇ ἐν μέσῳ. C'est pourquoi sa traduction contient une lacune: «Il est "gardé" pendant les jours intermédiaires, laissant entendre... la captivité dans laquelle le Christ a été "gardé" captif chez le grand-père».<sup>30</sup> La traduction explicative de J. P. Audet, bien qu'elle soit plus détaillée, évite de la même manière de traduire ἐν μέσῳ: «Il (l'agneau) est gardé pendant les jours intermédiaires, τὰς διαμέτους ἡμέρας (du 10 au 14): entendons, d'après l'Écriture, (les jours) qui remplissent jusqu'à la passion, le temps durant lequel attendait la victime (lit., «le corps») destinée à la Pâque, et la captivité où il a été retenu chez le grand-père».<sup>31</sup>

Tout le monde a perçu l'allusion à Exode 12,6, bien qu'elle ne soit pas une citation exacte. En effet, dans le texte biblique, il est dit: «vous la garderez (καταβύβετε) jusqu'au quatorzième jour de ce mois, et toute l'assemblée de la communauté d'Israël l'égorgera au crépuscule», — tandis que dans l'homélie le mot est ἡμέραι. Il est plus difficile de localiser la source des mots ἐν μέσῳ.

Il s'agit d'un verbe parallèle à celui d'Ex. 12,6, dont la phraseologie est la même dans le texte hébreu (ainsi que dans la plupart des traductions modernes), mais remarquablement distincte dans la Septante, Lév. 23,5: «Le premier mois, le quatorze du mois, au crépuscule, c'est la Pâque du Seigneur». «Au crépuscule», en hébreu, c'est toujours עֶרֶב וּבֹקֶר יָדָא, littéralement, «entre les (deux) soirs». Le même idiomme est utilisé, dans l'Exode, comme πρὸς ἑσπέρην (lit., «vers le soir»), et, dans le Lévitique, comme ἀπὸ μέσων τῶν ἡμερῶν (lit., «entre les soirs»). L'expression ἀπὸ μέσων qui se trouve dans la traduction de la Septante du Lévitique est tout-à-fait synonyme de celle de notre homélie, ἐν μέσῳ.

Nous avons donc, dans le passage discuté, une conflation de deux citations bibliques d'après la Septante, celle d'Ex. 12,6 avec celle de Lév. 23,5.

<sup>29</sup> P. NAUDET, *Homélies pascales. I. Une homélie inspirée du Traktat sur la Pâque d'Hippolyte. Étude, édition et traduction* (Paris, 1950) (SC 27) 151 (§ 21). L'usage en second lieu du le même. Les mots entre les astérisques manquent dans certains ms.

<sup>30</sup> NAUDET, *Homélies*, 150.

<sup>31</sup> AUDET, *Jésus et le «calendrier sacerdotal ancien»*, 379, n. 31.

Après avoir recroisé la seconde citation, nous sommes en mesure de proposer une autre traduction pour le mot τῇ γραφῇ. On n'a pas désormais à l'éviter, comme Naudet, ni à le traduire «d'après l'Écriture», en forçant les normes syntaxiques, comme Audet. On peut maintenant le comprendre dans le sens d'«une lecture du manuscrit», «un synonyme (écrit) choisi parmi les autres» ou bien, tout court, «un mot (graphique)».<sup>32</sup> Il est donc temps de proposer une nouvelle traduction du passage entier. Nous essaierons de traduire de la manière la plus littérale possible:

«Il est écrit qu'il (l'agneau) est "gardé" pendant les jours de l'intervalle, en s'exprimant d'une manière énigmatique par le mot "dans l'intervalle" (qu'il s'agit de temps jusqu'à la passion durant la demeure pascale de (son) corps»<sup>33</sup>, et la captivité dans laquelle il (le Christ) a été "gardé" captif chez le grand-père».

Le trait qui est le plus marquant dans le passage, c'est la compréhension de «l'intervalle». Il est facile de voir, chez notre auteur anonyme, qu'il ne s'agit pas d'un point précis de la journée, le crépuscule, comme on devrait l'attendre en ayant pris conscience du sens de l'idiomme hébreu correspondant. Ceci ne serait possible qu'à partir d'une compréhension trop littérale de l'expression du Lévitique dans la Septante, ἀπὸ μέσων τῶν ἡμερῶν. Lue dans le sens littéral, cette expression nous renvoie à une période plus d'un jour. Or, il s'agit précisément, chez notre homéliste, de la période des quatre jours où on devait «garder» l'agneau pascal. Cette «typologie» de la «garde» de l'agneau pascal est appliquée, par notre auteur, aux jours depuis l'arrestation de Jésus jusqu'à la fin du séjour terrestre de sa chair, c'est-à-dire jusqu'à la résurrection qui est devenue la fin de la «demeure pascale de son corps». On peut ajouter, s'il en est besoin, qu'il est impossible de comprendre notre passage au sens du «demeure de l'arrestation jusqu'à la Passion». En effet, la Passion a eu lieu le vendredi, et la demeure est nécessairement de quatre jours (d'après le précepte de l'Exode). Le début de la «demeure pascale», ce qui est l'arrestation, devrait donc tomber le lundi au lieu du mercredi, ce qui ne correspondrait à aucune chronologie de la Passion attestée par les sources.

<sup>32</sup> Cf. la valeur de «MS reading» α.α. γραφῇ dans H. G. LONER, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement* (Oxford, 1996) 360; cf. la version la mieux mise à jour sur le site du projet «Perseus»:

<http://www.perseus.tufts.edu>

<sup>33</sup> La phrase τῇ τοῦ σώματος ἐπιδημίας τοῦ πάθους est citée dans G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1991) 521, s. v. ἐπιδημία, comme un exemple du sens «of incarceration» either as coming or as dwelling. Je comprendrais d'une manière plus littérale le sens de «demeure» comme celle du corps pendant la période pascale plutôt que de l'incarcération au sens large.



avec plus d'exactitude, les calendriers quéménites), pas de groupes de quatre jours si ce n'est le nôtre.

Il est à noter qu'à l'époque personne n'imaginait que les détails spécifiques à cette collection des psaumes puissent remonter à une tradition antérieure à Quémén. Il n'en est pas de même aujourd'hui.

D'après les études récentes, le rouleau 11QP<sup>a</sup> est un psautier d'origine pré-quéménite, bien que copié à Quémén. Sa structure correspond au calendrier de 364 jours. Enfin, ce qui est le plus important, ce n'est pas un psautier «sectaire», mais bel et bien celui d'un des «minoritaires» du judaïsme<sup>38</sup>. Ces conclusions sont applicables à notre notice qui n'est pas une invention quéménite. Et, en outre, les idées de Talmon concernant les quatre odes pour les quatre jours ont été réexaminées dans un contexte plus large des traditions juives de l'époque du second Temple.

Talmon a indiqué que le terme *Q'PUB*, dérivé de la racine *QUB* (dont le sens littéral est «rencontrer»), «connotes «supplication», «prayer», or «interceder» (cp. esp. Jer 7:16; 27:18; Gen 23:8; Isa 47:3; 53:12; Jer 36:25; Ruth 1:16)<sup>39</sup>. Le terme *Q'PUB* *Q'PUB* dans la littérature rabbinique signifie «invocations against demons and evil spirits»<sup>40</sup>. Parmi les références de Talmon, c'est celle à Is. 53,12 qui mérite notre attention particulière. La voici: «... parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercéda (*Q'PUB*) pour les criminels». Le texte de la Septante est ici distinct pour la fin du verset: «... *ὅτι ὁ ἀνταρτίας ὅσων ἡμαρτησάν* — «... et qu'il a été livré lui-même pour leurs [sc., des multitudes] péchés».

On sait bien que la prophétie messianique d'Isaie 53,12 a été appliquée au Christ par les auteurs du Nouveau Testament. Marc 15,28 (vers omis dans une grande partie des manuscrits anciens) et Luc 22,37 citent les mots «il a été compté parmi les criminels» (Luc les mit dans la bouche de Jésus). On en

<sup>38</sup> J'ai résumé ici les conclusions de P. W. FLINT, *The Dead Sea Scrolls and the Book of Psalms* (Leiden—New York—Köln, 1997) (*Studies on the Texts of the Desert of Judah*, 17). Cf. p. 204: «Taking into account the distinction between manuscripts and collections [des psalms], I now conclude that 11QP<sup>a</sup> as a scroll was most likely copied at Qumran for the community's use. But this is not the case for 11QP<sup>b</sup> as a collection: this Psalter was almost certainly compiled prior to the Qumran period and is representative of more widespread groups for whom the solar calendar was authoritative. It is increasingly apparent that such Jewish groups can no longer be viewed as sectarian — on the contrary, they constitute one or more genuine types of Judaism that were as much «mainstream» as the Pharisees in the period before Rabbinic Judaism became normative». Cf., en outre, p. 192–193, sur le calendrier de 364 jours dans 11QP<sup>a</sup>.

<sup>39</sup> TALMON, *Extra-Canoncial Psalms*... 246–247.

<sup>40</sup> TALMON, *Extra-Canoncial Psalms*... 247, n. 12, avec les références aux deux Talmon et aux traductions sur les psaumes.

peut ajouter, du milieu du judaïsme à l'aube de l'époque du Nouveau Testament, un verset des *Psaumes de Salomon* 16,5 (intitulé «Hymne de Salomon. Pour le secours des âmes»); le texte subsistant en grec est la traduction de l'original hébreu perdue: «Je te louerai, ô Dieu, car ton secours m'a sauvé, et tu ne m'as pas compté au nombre des pécheurs pour me perdre»<sup>41</sup>.

Le reste du vers Is. 53,12 a été appliqué au Christ par Rom 8,32 et 34: «Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous... Le Christ Jésus, celui qui est mort, que dis-je? ressuscité... qui intercéde pour nous». Le parallèle avec Is. 53,12 est tout clair. Cependant, il ne se limite pas à la partie commune des textes de la Septante et de la Bible hébraïque («... il s'est livré pour nous tous... qui est mort...»; cf. dans Is. 53,12: «... il s'est livré lui-même à la mort... il portait le péché des multitudes...»), mais s'étend plus loin: les mots «... qui intercéde pour nous» ne peuvent correspondre qu'à la fin du vers Is. 53,12 dans sa forme hébraïque: «... il intercéda pour les criminels». Rappelons, que le mot «criminels», bien que manquant chez Paul, figurait dans le même contexte d'une paraphrase d'Is. 53,12 chez Marc et Luc, étant donc un repère bien précis de l'exégèse chrétienne du I<sup>er</sup> siècle. La ressemblance devient encore plus frappante lorsqu'on regarde de plus près la terminologie utilisée par l'auteur hébreu d'Is. 53,12 et l'auteur grecophone de Rom 8,34. Le terme grec pour «intercéder», *intercedo*, se trouve être un calque de *Q'PUB* hébreu, avec le même sens littéral «rencontrer». Le même terme est appliqué au Christ dans le même sens en *Heb* 7,25 et à l'Esprit-Saint dans le même *Esprit* aux Romains un peu plus haut, dans 8,27 et 8,26 (en dernier lieu, la forme utilisée est *intercedunt*); on ajoutera de même Rom 11,2 où le prophète Élie «intercéde» auprès Dieu contre Israël.

Il est donc certain que le christianisme naissant a reçu de sa matrice juive une tradition spécifique de l'exégèse de la prophétie d'Is. 53,12, en appliquant «l'intercession» dont parle ici Is. 53 (en hébreu seulement) à la mort du Christ.

Dans le cadre de cette tradition exégétique il n'était que très raisonnable de nommer les jours de la passion «les jours d'intercessions». Or, ces «jours d'intercessions», *Q'PUB*, sont ceux que nous connaissons déjà dans la tradition juive grâce au rouleau 11QP<sup>a</sup>. Ce sont précisément nos quatre jours intercalés dans le cours annuel de douze mois.

Nous avons déjà reconnu une tradition exégétique du judaïsme pré-chrétien partagée en même temps par les sources trouvées à Quémén (bien que d'origine pré-quéménite: il s'agit du Document de Damas et de 4QFlorilegium) et le christianisme naissant (Act 15,16). C'est l'explication messianique de la prophétie d'Ancs sur le Tabernacle de David (Am 9,11)<sup>42</sup>. Dans le

<sup>41</sup> Trad. de P. PSALMS dans: *La Bible. Texts intertestamentaires*, 982.

<sup>42</sup> G. J. BOONIN, *Espeiros at Quémén: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield, 1985) (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series*, 29).



cas d'Ir 53,12 nous avons une autre tradition de l'explication messianique où les auteurs du Nouveau Testament suivent leurs prédécesseurs juifs à travers ce dont un document de Qumrân porte les traces à demi effacées.

Résumons notre hypothèse concernant «les jours d'intercession». Étape 1 (d'après Talmon): «L'intercession» est devenue la valeur liturgique des quatre jours intercalés, — et cela s'accomplit à une époque assez haute, au plus tard, vers le temps de la formation de la collection témoignée par le manuscrit *HQP<sup>a</sup>*. Étape 2: Dans la lumière d'Ir 53,12, cette «intercession» a été comprise comme un acte salutaire qu'on doit attendre du Messie — en même temps ou plus tard que l'étape 1. Étape 3: Une réforme du calendrier liturgique: les quatre jours dédiés à la commémoration de «l'intercession» messianique deviennent une partie de la célébration du mystère pascal, c'est-à-dire on remplace ces jours-là au-dedans de la semaine pascalle — au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. environ. Étape 4: La Passion du Christ se réalise (ou, du moins, est lue par les auteurs du Nouveau Testament) strictement dans le cadre du calendrier liturgique établi à l'étape 3.

Ajoutons que toute cette hypothèse est élaborée dans le contexte d'une discussion d'une réalité liturgique, celle des «odes pour les jours de l'intercession». C'est la liturgie la plus ancienne appropriée aux quatre jours intercalés, qui n'aurait pu être ignorée par aucun développement liturgique postérieur.

#### 4.4. Un chemin parallèle: «les jours de l'Intervalle» dans le calendrier chrétien archaïque en Égypte

Les noms des jours de la semaine en copte sont normalement traditionnels pour la civilisation judéo-chrétienne: les nombres ordinaux, de 2 à 6 plus les termes comme «parakléus», «sabbat» et «kynakés». Mais ceci n'est pas tout. Le copte sahidique utilisait pour le jeudi les expressions synonymiques *nevey* «l'intervalle» et *ne'wawte* «entre-deux», «zwischen»<sup>42</sup>. Cette dernière expression était le calque exact des expressions *iv p'ney* et *iv'v p'ney* de la Septuagte<sup>43</sup>. Ces noms du jeudi sont apparemment une trace d'un système plus compliqué où existaient encore des expressions comme *ne'pyn* *ne'waw* *ne'waw* «le premier jour de l'Intervalle» et *ne'waw* *ne'waw* «le

deuxième jour de l'Intervalle»<sup>44</sup>. Les dernières expressions ne sont connues que par trois papyrus thébains datés de 599, 610 et 621 après J.-C. Le nombre mentionné des jours de l'Intervalle ne va jamais, dans ces papyrus, au-delà de deux. Un de ces papyrus permet de constater qu'il s'agit du 14 p'ney (8 juin), le temps approximatif de la fête de la Pentecôte — d'où vient la conclusion de Crum et à sa suite de Till que le terme *ne'waw* a pu être appliqué à une fête<sup>45</sup>, probablement à la Pentecôte<sup>46</sup>. En tout cas, à partir des trois papyrus, «it is to assume that the *we'v* days were the days of a movable feast of two (or perhaps more) days which was of some importance in the popular life»<sup>47</sup>.

Il y a encore un indice précieux. Un des «jours de l'Intervalle» est devenu le jeudi. Le plus probable est qu'il y ait eu une correspondance entre «les jours de l'Intervalle» et certains jours de la semaine, y compris le jeudi. Il est donc bien probable que nous sommes en présence d'une trace du calendrier de 364 jours.

La place de la fête de la Pentecôte dans n'importe quel calendrier égyptien est *a priori* à mettre en parallèle avec la place de la Pâque dans n'importe quel calendrier non-égyptien. En effet, le jour de la Pâque est partout un des points tournants de quatre saisons et même un des deux points tournants des deux semestres de l'année. Mais l'année égyptienne n'a pas les quatre saisons et même les semestres non plus. Au lieu de tout cela, elle comporte trois saisons liées aux grandes crues de Nil. Dans un pareil système, la Pâque ne saurait retener sa place d'un point tournant de l'année, tandis qu'un nouveau point tournant devrait se développer vers le temps de la fête de la Pentecôte. Un certain parallélisme entre la structure de la Pentecôte égyptienne et celle de la Pâque non-égyptienne est donc à prévoir<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> W. Till a fini par les interpréter comme les noms pour le lundi et le mardi (Till, *Koptische Grammatik*... 38), mais cette conclusion n'a été qu'une pure hypothèse. Cf. ci-dessus sur les données des manuscrits co-inéris.

<sup>43</sup> Crum, *A Coptic Dictionary*, 501b-502a, avec la référence au même papyrus daté de 14 p'ney.

<sup>44</sup> W. C. Till, *A Coptic expression for «Pentecost»?* *J. Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum* (Boston, Mass., 1959) (Second Bulletin of the Byzantine Institute) 215-218.

<sup>45</sup> Till, *A Coptic expression*... 217.

<sup>46</sup> Cf. des exposés plus détaillés: R. Coates, *The origins of the Epiphany in Egypt: 9 Noël — Epiphany. Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Indigitus Saint-Serge* / Ed. par B. Roman, E. Meaux etc (Paris, 1967) (Lex. orient., 40) 129-170; B. M. Zervu, *Two most important papyri from the 6th century AD and their significance for the Epiphany Apostolos and Traditions and Heritage of the Christian East* Proceedings of the International Conference / Ed. by D. Aronowicz, A. Murawski (Moscow, 1996) 256-328.

S. NAGEL, *Laufbahn Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichtliche Studie zu Amos 9,11 in der jüdischen und christlichen Exegese* (Leiden—N.Y.—Köln, 1995) (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 24).

<sup>47</sup> W. Till, *Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt)* (Leipzig, 1970?) 88-89 (§ 180).

<sup>48</sup> Cf. les exemples dans: W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford, 1939) [repr. 2000], s. v. 291a.

Mais revenons aux «jours de l'intervalle» au milieu de la Pentecôte égyptienne.

Au point de vue de l'histoire de la liturgie, la première question qui s'impose, c'est la probabilité de l'existence d'une forme de la fête de la Pentecôte ayant une structure complexe, c'est-à-dire, contenant certains «jours de l'intervalle» au lieu d'un unique jour (dimanche) connu, par exemple, dans le rite éthiopien actuel<sup>29</sup>. Malgré que, dans certains rites chrétiens actuels, la fête de la Pentecôte comporte une semaine entière (telle est la situation dans le rite byzantin), la fin de la fête au lendemain du dimanche de la Pentecôte est une coutume ancienne. On le voit très clair grâce à l'existence, dans tous les rites, des prières pénitentielles, avec les genuflections, aux vêpres du dimanche<sup>30</sup>. Mais existent-ils des témoins d'une structure complexe de la fête de la Pentecôte?

La réponse doit être positive. Le témoin est bien connu, quoique, paradoxalement, il n'ait guère été analysé. C'est le *Livre de Tobit* 2, 1-10 (également d'après la Septante, la recension S [celle de ms Sinaitique] et dans un fragment arabe trouvé à Qumrân: *4QTob ar*)<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cf., par exemple: E. Petros, *Calendar / Encyclopedia Aethiopica* / Ed. by S. Ullrich (Hamburg, 2002) (forthcoming), et aussi, *The Liturgical Year and the Liturgy of the Ethiopian Church / Horthenwille Studie Theologicae XIII/2* (1999) [publ. 2001] (= *Missiones Aethiopicae* ... Stanislaus Kar septuaginta. obitus) 71-116, spés. 110.

<sup>30</sup> A. Rucka, *Die feierliche Kaltebrunnenszeremonie zu Pfingsten in den orientalischen Riten // Heilige Überlieferung*, dem Hrn. Abt von Maria-Laach, Dr. I. Breyer (Münster, 1938) 193-211; spés. pour le rite copte O.-H.-E. Bousset, *The office of grieffulness on Whit Sunday // Revue* 47 (1934) 205-257; Ch. Rucoux, *Une prière pénitentielle le jour de la Pentecôte? L'office de la grieffulness dans la tradition arménienne* (Wies, 1973) (Studien zur armenischen Geschichte, XII) [dans le rite arménien actuel l'office de la grieffulness a été déplacé des vêpres aux matines]. Cf., sur la Pentecôte chrétienne en général, R. Caat, *La Pentecôte: L'évolution de la cinquante pascalle au cours des premiers siècles* (Paris, 1965) (Bibliothèque de Liturgie).

<sup>31</sup> Cf., sur le statut quaternaire de l'histoire du texte de Tob, C. A. Moore, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York etc., 1996) (Anchor Bible, 40A). Les fragments quaternaires du texte hébreu de Tob ne comportent pas le passage qui nous intéresse, et le texte grec GII non plus. Le texte latin de la Vulgate de Jérôme est considéré comme postérieur, malgré qu'il se réfère d'une induction de l'araméen. Il y a un consensus concernant la date approximative de Tob plus tard que l'année 300 av. J.-C., probablement ille ou ille siècle. Il n'y a point du consensus concernant le lieu d'origine. On verra que nos observations sur le calendrier supposent plutôt l'opinion de Deissner, d'après laquelle le Tob est d'origine égyptienne.

#### 4.5. Un paradoxe liturgique: «des fêtes tournées en deuil» et le *Livre de Tobit*

Le chapitre 2 de *Tobit* commence par la scène du dîner préparé à la famille tout entière de Tobit au jour de «notre fête de la Pentecôte, c'est-à-dire la sainte fête des Semaines» (2,1; *4QTob ar* du tout simplement «on the festive day of Weeks»<sup>32</sup>). Toutefois, «avant d'avoir touché» son dîner, Tobit a été forcé de toucher un cadavre pour le porter chez lui et, ensuite, «d'attendre le coucher du soleil pour l'enterrement» (2,4). Après cela, dit-il, «je pris un bain et je mangai mon pain dans le deuil, en me souvenant de la parole du prophète Amos proférée contre Bédél: *Vos fêtes tourneront en deuil et vos vœux chemins en lamentation* [Am 8,10]. Et je me mis à pleurer. Puis, quand le soleil fut couché, je partis, je creusai une fosse et je l'enterrai» (2,5-7). Ayant enterré le cadavre, Tobit «prit un bain» (second bain: ce détail n'a été mentionné que dans le texte GII) «cette nuit-là» et sortit dans sa cour pour coucher (2,9). Suit le récit de l'aveuglement de Tobit (2,9-10).

Le trait le plus marquant, est le liturgicalisme liturgique qui accompagne l'application de la prophétie eschatologique d'Amos. Quant à l'application d'Am 8,10 aux événements contemporains, il y a un parallèle dans *I Maccabées* 1,39<sup>33</sup> (et, peut-être, un autre dans *Lam* 1,4), mais sans aucune précision liturgique. Chez Tobit, au contraire, nous sommes en présence d'un «typikon» de la célébration d'une fête «ournée en deuil». Qu'il s'agisse d'une justification d'un usage nouveau, et non d'une situation exceptionnelle, la citation d'Amos l'atteste, car elle prédit une époque, et non un cas particulier.

Le schéma liturgique est suivant:

1. jeûne jusqu'au coucher du soleil (au lieu d'un festin à domicile en présence de toute la famille, présupposé par la cérémonie «régulière»);
2. bain rituel,

<sup>32</sup> Cf. d'après Moore, *Tobit* 127. Pour le texte grec v. surtout: R. Hanhart, *Tobit* (Göttingen, 1983) (Septuaginta VIII, 5). Cf. aussi, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (Göttingen, 1984) (Mittellungen des Septuaginta-Untersuchungsausschusses, XVII, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Phil.-hist. Kl., III, Folge, Nr. 139). La question de la priorité d'un des deux textes grecs de Tob existant pour le ch. 2 est très délicate, et on en parle d'un consensus. D'après P. Dussan, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (Freiburg, 1982) (Orbis biblicus et orientalis, 43) [le même auteur a publié en outre un commentaire: *Das Buch Tobit* (Erlangen von P. Dussan, Düsseldorf, 1990) (Geistliche Schriftauslegung)], c'est le texte GII (celui de la plupart des mss) qui est le plus ancien. D'après R. Hanhart, le plus ancien, c'est GII (texte du ms S).

<sup>33</sup> Situation de Jérusalem devant son Antioche Épiphane en 164 av. J.-C.

3. repas (au coucher du soleil) — en absence des membres de la famille, limité par du pain,
4. procession nocturne hors de la ville<sup>35</sup>,
5. [bain rituel — d'après la procession du ma. S seulement<sup>36</sup>],
6. sommeil — pour le reste de la nuit seulement [le rite entier est donc un rite de veille].

Les scénateurs de la théologie de Tob' n'ont prêtée aucune attention à ce schéma. L'unique exception est l'ouvrage de J. Van Goudoever<sup>37</sup>. Bien que son interprétation de l'idée centrale de ce récit peut être insuffisante<sup>38</sup>, il a laissé nombre d'observations très utiles. Nous allons essayer de les reprendre et pousser davantage.

Van Goudoever a saisi que la situation du banquet dans Tob' 2,1 est encadrée dans une partie de l'année liturgique plus large, à savoir de la période entière entre la Pâque et la Pentecôte. Tobit ensevelissant les morts de sa nation et fut trahi par les habitants de Ninive. Le roi Sennachérib le fit rechercher pour le mettre à mort (Tob' 1,17-20). Or, «il ne s'était pas écoulé 50 jours<sup>39</sup>, que Sennachérib fut tué par ses deux fils» (Tob' 1,20). Tobit fut sauvé, et le festin au jour de la Pentecôte est devenu un banquet à l'occasion de son sauvetage et de la réconciliation de sa famille (Tob' 2,1). À partir de ce point-là nous prolongerons la ligne tracée par Van Goudoever.

La fête de la Pentecôte chez Tob' est devenue une fête du salut. Or, la fête du salut par excellence, c'est la Pâque. La Pentecôte traditionnelle ne saurait jamais avoir un pareil sens. Toutefois, le parallélisme entre les deux fêtes chez Tob' est assez profond. On voit même une figure du roi Sennachérib dont le rôle est comparable à celui du pharaon. L'histoire de Tobit et de Sennachér

rib est comme l'histoire de l'exode d'Égypte répétée à Ninive. Le salut de la main d'un roi impie se termine par une fête. Le salut de Tobit commence par une situation dangereuse qui a eu lieu aux jours de la Pâque — évidemment, en accueillant la fête, — et se couronne au jour de la Pentecôte, qui est devenu endeuillé, à son tour!

Ce n'est pas tout. Dans les deux cas, la Pâque et la Pentecôte, le deuil a été causé par les morts, plus précisément, par la cérémonie de l'enterrement. Au premier coup d'œil, ce n'est que dans le christianisme qu'on pourrait en trouver des parallèles, à savoir: le Grand Sabbat avant la Pâque (le jour de l'ensevelissement du Christ) et le samedi avant le jour de la Pentecôte (qui est consacré à la commémoration des morts, ce qui est une coutume ancienne, mais peu étudiée). Le Livre de Tobit est donc un important témoin de l'existence d'un certain arrière-fond juif au-delà des liturgies chrétiennes de ces deux samedis. Mais il existe un parallèle plus proche dans une des traditions juives.

Chez les juifs séfardim en Syrie, la période préparatoire au Yôm Kippour présuppose, parmi les autres bonnes œuvres, la visite des cimetières, surtout les dimanches<sup>40</sup>. Rappelons que, dans le calendrier de 364 jours, la Pentecôte tombait toujours le dimanche. Rappelons de même, dans les évangiles, la visite des femmes à la tombe de Jésus a aussi lieu le dimanche.

Il y a, dans une tradition juive pré-chrétienne, un autre sémin douloureux des jours mêmes de Pâque, aussitôt après le 13 nisan, pour «trois jours et trois nuits». C'est Esther 3,12. Bien qu'il s'agissait, dans le cas, d'un danger de mort, pas du mort actuel, le jeûne d'Esther était tout-à-fait conforme aux coutumes juives concernant les rituels funéraires<sup>41</sup>.

Il y avait donc des traditions juives qui présupposaient des cérémonies funéraires aux jours-mêmes des fêtes de la Pâque et de la Pentecôte. Il y en a des parallèles dans les traditions chrétiennes, y compris dans la structure de la semaine pascale.

<sup>35</sup> Les traditions spécifiques aux séfardim sont normalement privées des sources écrites, mais elles sont devenues connues grâce aux interviews collectionnées chez H. C. Donawick, *A Treasury of Sephardic Laws and Customs: The Ritual Practices of Syrian, Moroccan, Indo-Spanish and Spanish and Portuguese Jews of North America* (Hoboken, N.J. — N. Y., NY, 1986), pp. 310.

<sup>36</sup> Voir pour les détails et la bibliographie actuelle, N. L. Lourd, *Did Esther fast on the 15th Nisan? An extended comment on Esther 3:12-13* *Revue biblique* 100 (1993) 553-561, pp. 535-536. L'auteur propose l'hypothèse d'après laquelle il y a, dans le livre d'Esther déjà dans sa forme la plus primitive, deux calendriers distincts. La date du 13 nisan a été donnée d'après celle du dimanche, mais, dans Esther, elle ne jeûnait, selon son calendrier propre, que des 11 à 13 nisan. En tout cas, les deux calendriers coexistaient, au point qu'il était possible de dater les jours de jeûne par les jours passés sans provoquer une «guerre de calendriers».

<sup>37</sup> La place de l'enterrement ne pouvait être qu'au-delà de la ville.

<sup>38</sup> Sa confirmation de la part de la Vidua de Jérôme. C'est d'ailleurs semble être superflue dans le cadre du rite décrit, une sorte d'hypercorrection de la part d'un érudit qui a saisi qu'on doit prendre le bain après le contact avec un mort. Cf., cependant, le rite du lavement des pieds après la Cène...

<sup>39</sup> J. van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques* / Tr. de l'anglais par M.-L. Kerneux (Paris, 1967) (Théologie historique, 7) 123-133.

<sup>40</sup> L'auteur montre clairement que la fête (en captivité) est chargée de deuil (van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques* 133). Que le changement de la fête en deuil est ici le point central, c'est clair. Mais quel est le contexte historique d'une réforme aussi radicale du tout-à-jour (argente)? Qu'il ait été de voir avec la captivité, c'est évident par la date de Tob' (encore une maîtrise difficile... mais la date avant l'année 300 av. J.-C. est à exclure; cf. le résumé des recherches chez Moore, Tobit, 42).

<sup>41</sup> Texte Oit: 40 jours. En tout cas, il s'agit d'une période un peu plus courte que 50 jours, bien que la lecture «50» semble être originale à Van Goudoever et à moi-même.

Il faut donc admettre que les «faits» mentionnés dans Tob concernant l'ensevelissement des morts aux jours de fête ne sont pas privés de valeur liturgique. Nous avons à les comprendre dans le cadre général d'un isomorphisme entre les structures internes des fêtes de la Pâque et de la Pentecôte, qui a eu lieu dans certains milieux juifs pré-chrétiens aussi bien que dans les milieux chrétiens.

La compréhension de la Pâque dans le Nouveau Testament, à son tour, a des traits communs avec la Pentecôte, et ces traits sont aussi attribuables à la matrice juive de la communauté chrétienne. Le sang de Jésus, nommé «le sang d'une alliance éternelle» dans Hébr 13,20, a aussi son sens liturgique, ce qui est normal pour n'importe quel sang du sacrifice. La réponse du peuple «Que son sang soit sur nous et sur nos enfants!» (Mt 27,25) sonne comme une partie d'un rituel de la Pentecôte modelé sur Ex 24,8 — aspersion de peuple par «le sang de l'Alliance»<sup>41</sup>. Cela justifie davantage notre idée d'un parallélisme structural entre les fêtes de la Pâque et de la Pentecôte.

On peut ajouter une identification formelle entre les deux fêtes, Pâque et Pentecôte, chez Tertullien, pour lequel les deux fêtes n'ont formé qu'une fête unique de 50 jours<sup>42</sup>.

Les structures internes des deux fêtes, Pâque et Pentecôte, sont devenues isomorphes dans les milieux juifs d'où proviennent ou à lesquelles remontent les traditions liturgiques connues par les sources aussi différentes que Tob, les rites chrétiens et les rites des séfardim de Syrie. Ce fait est tout plus marquant que la parenté entre les deux fêtes se répand sur un domaine des rites funéraires qui étaient toujours incompatibles avec la vraie notion de la fête dans le judaïsme rabbinique et d'après les normes de Pentateuque.

Il est bien possible que le rituel de la Pentecôte comportant une période de jeûne, décrit dans Tob, était pareil à celui de la Pâque. Le rituel de la Pâque présupposait aussi un jeûne aux jours de la fête, aussi bien d'après Tob que d'après les traditions chrétiennes, y compris celle de l'honnête pseudo-chrysostomienne que nous avons déjà discutée. Le sens liturgique de deux premiers chapitres de Tob n'est donc qu'une justification légendaire d'une coutume qui contredisait toutes les traditions juives antérieures.

La ritual de la fête pentecostale dans Tob est assez proche à celui de la Cène de Jésus. Qu'on compare:

	Tob	La Cène de Jésus
1	absence des membres de la famille	personnes mentionnées ne sont que les hommes adultes <sup>43</sup>
2	jeûne jusqu'au coucher du soleil	aucune mention du repas avant la Cène
3	bain rituel	[bain rituel] <sup>44</sup>
4	du pain qui remplace de la viande	du pain qui remplace de la viande
5	procession nocturne hors de la ville	lavement des pieds
6	[bain rituel] <sup>45</sup>	procession nocturne hors de la ville

Nous savons d'ailleurs, grâce à Mile Jaubert, que le modèle le plus proche de la Cène de Jésus, c'est le rite pascal d'après les *Jahlels*<sup>46</sup>. Or, on a noté que Tob contient, à son tour, un nombre de parallèles avec les *Jahlels* que personne n'a observé d'ailleurs<sup>47</sup>. Cette parenté avec les *Jahlels*, c'est encore une raison de ne pas traiter les éléments identiques indiqués dans la table ci-dessus comme une simple coïncidence.

<sup>41</sup> JAUBERT, *The Calendar of Qumran*, . 71: «The Last Supper was a meal among men, without women and children. According to the book of Jubilees, the Passover must be eaten in the sanctuary by men twenty years of age and over (Jub 49:16ff).»

<sup>42</sup> JAUBERT, *The Calendar of Qumran*, . 70: «To the words of Peter, "Loré, not my feet only but also my hands and my head" (Jn 13:9), Jesus responds, "He that has bathed does not need to wash, except for his feet, he is entirely clean" (Jn 13:10) [Id., dans la note 35, Mile Jaubert attire notre attention sur le fait que la phrase concernant les pieds manque de plusieurs mots: d'ailleurs, Mile Jaubert fait mention du baptême mandéen qui est toujours suivi par le lavement des pieds] It would be inadequate, it seems to us, to see in the term *l'insouvenance* ("bathed") only an evocation of Christian baptism. In the Johannine presentation, the disciples have taken a bath before coming to the meal». Ce bon rituel est un argument additionnel, dans le système de Mile Jaubert, en faveur d'un caractère pascal de la Cène (cf. Jn 11,55 et 18,28).

<sup>43</sup> Cf. ci-dessus, note 36.

<sup>44</sup> JAUBERT, *The Calendar of Qumran*, . possible et surtout p. 71 (sur l'absence des femmes et des enfants et sur le caractère comme la place de l'entrée le dernier thème est non moins important dans le cadre des traditions chrétiennes sur la valeur de la chambre-haute de Sion comme le sanctuaire chrétien principal).

<sup>45</sup> J. EUSSEB, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (Washington, D. C., 1987) (*The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series*, 18) 95-97 (Jub 27, 1-12, Isaac mandant Rubén de laisser Jacob aller à Chanaan, et Tob 5,17-21; le fait a été observé d'abord par A. S. HERTZ dans sa monographie en hébreu de 1969, plus spéc. 95-96 (parallélisme entre Jub 27,14-18 et Tob 5,20-22).

<sup>41</sup> Cf., pour une discussion dans le contexte des arguments et de la littérature rabbinique J. PONS, *La fête juive de la Pentecôte. Étude des sources liturgiques*. T. I. Commentaire (Paris, 1971) (*Lectio divina*, 65a) 151-152, 213.

<sup>42</sup> Tertullien, *De Baptismo*, 19. «...et nonne Hieronimus [38 (31), E LXX] cum dicit: et congregati illi ad ecclesiam in die festo, Paschae diei significat et Pentecosten, qui est proprius dies festus». Voir une brève discussion de ce texte chez J. PONS, *Une nouvelle interprétation de la Pentecôte*, . 264, n. 30.

Nous sommes donc en position de tirer une conclusion valable pour notre propos initial, à savoir le calendrier des évangélistes. Il est maintenant possible de proposer une hypothèse qui peut avoir une certaine importance dans le contexte de l'argumentation cumulative en faveur de la date de la Pâque dans la communauté de Jésus.

#### 4.6. Une Pentecôte égyptienne modifiée sur la Pâque palestinienne?

Étant donné qu'en Égypte, la Pâque n'était jamais un point tournant de l'année liturgique, il est fort probable que, dans la situation où les rites correspondants aux deux fêtes sont devenus très proches l'un à l'autre, les particularités du calendrier de la semaine pascale aient été déplacées à la semaine de la Pentecôte.

Les jours dits «de l'intervalle» qu'on rencontre en Égypte vers la période de la fête de la Pentecôte pourraient donc remonter au rituel de la Pentecôte décrite dans Tob, le livre de l'origine probablement égyptienne.

Le terme égyptien *ⲁⲓⲛⲓⲁⲓ* est donc probablement un calque du grec *ἡμέραι ἱεῖρας* dans le même sens que dans notre homélie pseudo-chrysostomienne sur la Pâque<sup>49</sup>.

#### 5. CONCLUSION ET LES VOIES DE LA RECHERCHE FUTURE

Celui qui voudrait prouver l'hypothèse de Mlle Jaubert concernant la date de la Cène, ne doit que restituer le calendrier entier, c'est-à-dire, il doit proposer un schéma expliquant la totalité des faits connus, y compris le développement plus récent des deux traditions de calcul pascale, celui de l'Asie Mineure et celui de Rome. Nous sommes encore loin de cela, bien que nous ayons accompli le premier pas.

<sup>49</sup> Il nous reste à préciser encore un point intéressant, le «mécanisme» astronomique responsable pour le regroupement de nos quatre jours en l'unique «épagoméne». L'hypothèse de COLLAS, *Des Éphémères au 15h Nisan*<sup>50</sup>, mérite d'être examinée dans ce contexte. D'après COLLAS, une source possible de la différence entre les calendriers, c'est la diversité des moyens d'observation de la nouvelle lune. On peut composer le début du nouveau mois soit du moment où le vieux croissant devient visible, soit du moment où le nouveau croissant devient visible. Dans les régions de Babylone, Égypte et Palestine cette différence peut compter de 33 à 84 heures. C'est effectivement la différence maximale de 84 heures qui est responsable, d'après COLLAS, pour la différence entre les deux calendriers d'Éph. 3 jours. Mais la même différence de 84 heures pourrait aboutir à la diversité de 4 jours, c'est-à-dire à un calendrier où le jour de la préparation de l'agneau pascal, le 10 nisan, coïncide avec le 14 nisan d'un autre calendrier. Une possibilité de réunir des pareils calendriers, c'est d'établir un «épagoméne» de 4 jours dont le sens liturgique préétabli, entre autres, le symbolisme de la préparation de l'agneau.

L'approche de la liturgie comparée est tellement le plus important de notre étude. Notre hypothèse principale en provient. Dans le cadre d'une approche liturgique, il a été possible d'accumuler un nombre d'évidences négligées jusqu'à aujourd'hui, comme nos sources mentionnant «les jours de l'intervalle» et comme les données liturgiques de Tob, ch. 1 et 2.

L'apparition des «jours de l'intervalle», qui étaient d'abord les jours de jeûne au milieu de la fête, ne peut être possible que dans le sillage d'un mouvement messianique. Les fêtes sont déjà «tournées en deuil», et il est temps de venir à la figure messianique d'Is 53,12 dont l'action salvifique doit être célébrée d'après la prescription de Lév. 23,5 lu à la manière de la Septante et comprise selon l'explication de notre pseudo-Chrysostome. Telle était d'ailleurs la maxime juive du christianisme dont nous disposons avec les références explicites à Is 53,12 et même (osériser le dire?) d'une référence implicite à la lecture liturgique d'Am 8,10 (à travers une médiation pareille à celle de Tob 1-2) qui est la Cène de Jésus.

Une relecture liturgique de trois passages bibliques, Lév. 23,5 interprété dans la lumière d'Am 8,10 et jointifié par Is. 53,12, — une relecture qui était d'ailleurs enracinée dans les traditions du monde juif pré-chrétien, tel est le fondement liturgique pré-chrétien du rite de la Cène de Jésus. — Et telle est, à mon tour, ma relecture de l'hypothèse de Mlle Jaubert.

L'hypothèse initiale de Mlle Jaubert, est maintenant, je l'espère, davantage encadrée et mieux étayée. Mais cela ne suffit pas encore pour l'accepter.

On ne saurait discuter une semaine de l'année, même s'il s'agit de la semaine pascale, tout en ignorant le reste de l'année liturgique. Ce qu'il nous faut proposer, c'est le schéma de l'année liturgique tout entière, englobant toutes les données du calendrier qu'on trouve dans le Nouveau Testament. Si Dieu le veut, nous proposerons dans le futur une telle étude, et mieux que la tentative présente, cela sera un hommage à la hauteur de la mémoire de Mlle Anne Jaubert<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Il m'est plus qu'agréable d'exprimer ma gratitude particulière au R. P. Michel van Ebroeck, S.J., pas seulement pour corriger mes fautes, mais, tout d'abord, pour me faire connaître le nom de Mlle Jaubert.

# VESTED WITH ADAM'S GLORY: MOSES AS THE LUMINOUS COUNTERPART OF ADAM IN THE DEAD SEA SCROLLS AND IN THE MACARIAN HOMILIES

## Two Luminaries

In the group of the Dead Sea Scrolls fragments known under the title the *Words of the Luminaries* (4Q504),<sup>1</sup> the following passage about the glory of Adam in the Garden of Eden can be found:

[... Adam] our [f]ather, you fashioned in the image of [your] glory (אֲדָמָה בְּצִלְמֵךְ כְּכֹדְךָ) [...] the breath of life] you [b]lew into his nostril, and intelligence and knowledge [...] in the garden of Eden, which you had planted. You made [him] govern [...] and so that he would walk in a glorious land. [...] he kept. And you imposed on him not to n[ot] away [...] he is flesh, and to dust [...] ...<sup>2</sup>

Later in 4Q504, this tradition about Adam's former glory follows with a reference to the luminosity bestowed on another human body — the glorious face of Moses at his encounter with the Lord at Sinai:

<sup>1</sup> On the *Words of Luminaries*, see: M. BARLEY, Un recueil liturgique de Qumrân, *grotes 4*: «Les Paroles des Luminaires» // *RB* 67 (1961) 195–250; IDEM, Remarques sur l'édition des Paroles des Luminaires // *RevQ* 5 (1964) 23–47; IDEM, *Qumran Grottes 4 III* (4Q482–520) (DJD, 7; Oxford, 1962); E. GUCKLER CHAZAN, «Words of the Luminaries» (4Q504) Ham: A Liturgical Document from Qumran and Its Implications (Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem, 1991); IDEM, 4Q504 Ham: Liturgy or Literature? // *RevQ* 15 (1991–1992) 447–455; IDEM, «Dyke Hammonde»; *Prayer for the Sixth Day* (4Q504 1–2 v-v) // *Prayer from Alexander's Constitutions: A Critical Anthology* / Eds. M. KILLY and G. LONDON, 1997) 23–27; C. A. EVANS, Aspect of Exile and Restoration in the Proclamation of Jesus and the Gospels of Exile: Old Testament, Jewish and Christian Concepts / Ed. J. M. SCOTT (Leiden, 1997) (JSTSup, 56) 308–309; D. FAKE, Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls (Leiden, 1988) (STDJ, 27) 59–94; *The Dead Sea Scrolls Study Edition* / Eds. F. GARCIA MARTINEZ, E. J. C. THORNTON, 2 vols (Leiden–New York–Köln, 1997) Vol. 2, 1006–1019; K. G. KUHN, Nachträge zur Korrespondenz zu den Qumrantexten // *RevQ* 4 (1963) 161–234; B. NITZAN, Qumran Prayer and Religious Poetry (Leiden, 1994) (STDJ, 12); D. T. CLINE, *Words of the Light* (4Q504–4Q506) // *The Dead Sea Scrolls*, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation, Vol. 4A: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers / Eds. H. J. CHAMBERS, W. L. RORR (Tübingen/Louisville, KY, 1997) 107–153; E. PAVAN, *La Coignée des Érudits en la Vie Future* 2 vols (Paris, 1993) 2 563–568.

<sup>2</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2, 1008–1009.

[... Re]member, please, that all of us are your people. You have lifted us wonderfully [upon the wings of] eagles and you have brought us to you. And like the eagle which watches its nest, circles [over its chicks], stretches its wings, takes one and carries it upon [its pinions] [...] we remain aloof and one does not count us among the nations. And [...] You are in our midst, in the column of fire and in the cloud [...] your [hol]ly [...] walks in front of us, and your glory is in [our] midst (אֲנִי בְּפָנֶיךָ מִלְּפָנֶיךָ) [...] the face of Moses (פָּנֵי מֹשֶׁה), [your] serv[ant]...<sup>3</sup>

Two details are intriguing in these descriptions. First, the author of 4Q504 appears to be familiar with the lore about the glorious garments of Adam, the tradition according to which first humans had luminous attire in Eden before their transgression.

Second, the author seems to draw parallels between the glory of Adam and the glory of Moses' face.<sup>4</sup> The luminous face of the prophet might represent in this text an alternative to the lost luminosity of Adam and serve as a new symbol of God's glory once again manifested in the human body. It appears, therefore, that in 4Q504, traditions about Adam's glory and Moses' glory are creatively juxtaposed with each other. Unfortunately, the fragmentary character of the Qumran document does not allow to grasp the full scope of intentions of the author(s) of 4Q504 in making such juxtaposition. To understand this juxtaposition better, research must proceed to other sources where

<sup>3</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2, 1008–1009.

<sup>4</sup> On Moses traditions, see: R. BLUM, Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition // *Moshe in Schrift und Überlieferung* (Düsseldorf, 1963) 95–171; G. W. COATS, *Moses: Heroic Man, Man of God* (Sheffield, 1968) (JSTSup, 57); Deane, *Exodus, and Other Worldly Journeys* / Eds. J. J. COLLINS, M. FARRAR (Albany, 1995); C. N. T. FARRAR-LOUIS, *Light-Angels, Christianity and Semiotics* (Tübingen, 1997); J. FORST, The Name of God and the Angel of the Lord, Samaritan and Jewish Concepts of Incarnation and the Origin of Gnosticism (Tübingen, 1985) 90–94; IDEM, The Image of the Invisible God (Göttingen, 1985) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30); S. J. HANAUER, Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7 (1996) 79–104; P. W. VAN DER HORST, Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist // *Journal of Jewish Studies* 34 (1963) 21–29; H. JACOBSEN, The Exagoge of Ezekiel (Cambridge, 1963); W. A. MARRAS, Moses as God and King // *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* / Ed. J. NEUSON (Leiden, 1968); IDEM, The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology (Leiden, 1967); A. ORLOV, Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition // *Seminar Papers* 39, Society of Biblical Literature Annual Meeting 2000 (Atlanta, 2000) 130–147; A. SCHULTZ, Untersuchungen zur Assomption Moses (Leiden, 1989); J. P. SCHULTZ, Jewish Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law // *Journal of Jewish Studies* 61 (1970–1971) 282–307; J. THOM, The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary (Leiden, 1993).

the association between the glory of Adam and Moses is made more explicit. One of such sources includes the Macarian Homilies, where the author vividly accentuates this association. However, before our research proceeds to a detailed analysis of the Adam/Moses connection in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian homilies, a short introduction to the Jewish, Samaritan, and Christian materials about the glorious garments of Adam and the glorious face of Moses is needed.

### *The Background: The Garments of Light*

The Biblical passages found in Gen 1:26–27 and Gen 3:21 represent two pivotal starting points for the subsequent Jewish and Christian reflections on the glorious garments of Adam and Eve. Gen 1:26 describes the creation of human being(s) after the likeness (דְמוּת) of the image (צֶלֶם) of God. It is noteworthy that Gen 1:26–27 refers to the צֶלֶם (selem) of Adam, the luminous image of God's glory according to which Adam was created.<sup>1</sup> The particular interest in Gen 1:26 is that Adam's selem was created after God's own selem (צֶלֶם אֱלֹהִים) (literally *sin* or *selemin*), being a luminous «imitation» of the glorious *analem* of God. Some scholars argue that the likeness that Adam and God shared was not physically — in the usual sense of having a body — but rather luminousness.<sup>2</sup>

The Targums, the Aramaic renderings of the Hebrew Bible, also attest to the prelapsarian luminosity of Adam and Eve in the Garden of Eden. The Biblical background for such traditions includes the passage from Gen 3:21, where «the Lord God made for Adam and his wife garments of skin and clothed them». The Targumic traditions, both Palestinian<sup>3</sup> and Babylonian,<sup>4</sup> read, instead of «garments of skins», «garments of glory». This Targumic interpretation is reinforced by Rabbinic sources. One of them can be found in *Genesiv Rabba* 20.12, which tells that the scroll of Rabbi Meir reads «garments of light» (תִּלְבָּשׁוּ אֵשֶׁת וְאָדָם) instead of «garments of skins» (תִּלְבָּשׁוּ עוֹר וְאָדָם). «In R. Meir's Torah it was found written, «Garments of light: this refers to Adam's garments, which were like a torch [shedding radiance], broad at the bottom and narrow at the top».<sup>5</sup>

It is usually understood that Gen 3:21 refers to God's clothing Adam and Eve's nakedness after the Fall. S. Brock, however, argues that sufficient evidence exists to suggest that there also was another way of understanding the time reference of Gen 3:21. According to this alternative understanding, the verbs are to be taken as *pluperfects*, referring to the status of Adam and Eve at their creation before the Fall.<sup>6</sup>

It is noteworthy that in the later Jewish and Samaritan sources, the story about Adam's luminous garments is often mentioned in conjunction with Moses' story. In these materials, Moses is often depicted as a luminous counterpart of Adam.

Jarl Fossum and April De Conick successfully demonstrated the importance of the Samaritan materials for understanding the connection between the «glories» of Adam and Moses. The Samaritan texts insist that when Moses ascended to Mount Sinai, he received the image of God which Adam cast off in the Garden of Eden.<sup>7</sup> According to *Memar Marqa*, Moses was en-

thus: «Genesiv (Tr. M. Maher, M.S.C.; Collegeville, 1992) (The Aramaic Bible, 1B) 29: Targum Neofiti on Gen 3:21 reveals the similar tradition: «And the Lord God made for Adam and for his wife garments of glory (תִּלְבָּשׁוּ אֵשֶׁת וְאָדָם) for the skin of their flesh, and he clothed them». Targum Neofiti 1: Genesiv / Tr. M. McNAMARA (M.S.C., Collegeville, 1992) (The Aramaic Bible: 1A) 62–63; A. DIAZ MENDOZA, Neofiti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana (Madrid—Barcelona, 1958) 1.19. The Fragmentary Targum on Gen 3:21 also uses the imagery of the glorious garments: «And He made And the means of the Lord God created for Adam and his wife precious garments (תִּלְבָּשׁוּ אֵשֶׁת וְאָדָם) [for] the skin of their flesh, and he clothed them». M. I. KAHN, The Fragment-Targums of the Pentateuch according to Their Extant Sources, 2 vols. (Rome, 1960) (The Aramaic Bible, 76) Vol. 1, 46; Vol. 2, 7.

<sup>1</sup> Targum Onkelos on Gen 3:21 reads: «And the Lord God made for Adam and his wife garments of honor for the skin of their flesh (תִּלְבָּשׁוּ אֵשֶׁת וְאָדָם) and he clothed them». The Targum Onkelos to Genesiv / Tr. B. Grossman (Wilmington, 1985) (The Aramaic Bible, 6) 46. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts / Ed. A. SHULMAN (Leiden, 1959) 15.

<sup>2</sup> Cf. Midrash Rabba / Tr. H. Freedman, M. Simon, 10 vols. (London, 1939) Vol. 1, 171.

<sup>3</sup> Brock, *Clothing Metaphors*, 14.

<sup>4</sup> Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediaries and the Origin of Gnosticism* (Tübingen, 1985) 93. De Conick, *Seek to See Him*, 159.

<sup>1</sup> For discussions about the luminous garment/image/body of Adam, see: D. H. AARON, *Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrash: Reflections on the Theory of a Luminous Adam* // *Harvard Theological Review* 90 (1997) 299–314; S. BROCK, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition* // *Typus: Symbol, Allegorie bei den antiken Vätern und deren Parallelen im Mittelalter* (Regensburg, 1982) (Eichstättener Beiträge 4) 11–40; A. D. DE CONICK, *J. Poirier, Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas* // VC 45 (1991) 141; A. D. DE CONICK, *Seek to See Him: Ascend and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Leiden, 1996) (SVC, 33); L. GROSSMAN, *The Legends of the Jews* (7 vols.: Philadelphia, 1955) Vol. 5, 97; A. G. GROSSMAN, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature* // *Harvard Theological Review* 87 (1994) 171–195; B. MISENER, *Adams, ein Beitrag zur Messiaslehre* // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928) 255; W. STOWA, *Die Erlösenswartung in den jüdischen Religionen* (Stuttgart and Berlin, 1938) 11.

<sup>2</sup> Aaron, *Shedding Light on God's Body*, 303.

<sup>3</sup> In Targum Pseudo-Jonathan on Gen 3:21, the following tradition can be found: «And the Lord God made garments of glory for Adam and for his wife from the skin which the serpent had cast off (so he was) on the skin of their (garments of) finger-nails of which they had been stripped, and he clothed them». Targum Pseudo-Jonathan.

dowed with the identical glorious body as Adam.<sup>10</sup> *Memar Marqa* 5.4 tells that:

He [Moses] was vested with the form which Adam cast off in the Garden of Eden; and his face shone up to the day of his death.<sup>11</sup>

The Adam/Moses connection also looms large in the Rabbinic sources. Alon Goshen Gotsstein stresses that «the luminous quality of the image (velvet) is the basis for comparison between Moses and Adam in several rabbinical materials».<sup>12</sup>

*Deuteronomy Rabbah* 11.3 offers important witness to the Adam/Moses connection. It includes the following passage in which two «luminaries» argue whose glory is the greatest:

Adam said to Moses: «I am greater than you because I have been created in the image of God». Whence this? For it is said, «and God created man in his own image» (Gen. 1,27). Moses replied to him: «I am far superior to you, for the honor which was given to you has been taken away from you, as it is said: but man (Adam) abideth not in honor, (Ps. XLIX, 13) but as for me, the radiant countenance which God gave me still remains with me». Whence? For it is said: «his eye was not dim, nor his natural force abated» (Deut. 34,7).<sup>13</sup>

Goshen Gotsstein draws attention to another significant midrashic passage from *Midrash Tafsir* 4, in which Moses poses Adam's luminous countenance. The tradition tells that

...in the likeness of the creation of the world the Holy One blessed be he performed miracles for Israel when they came out of Egypt... In the beginning: «and God created man in his image», and in the desert: «and Moshe knew not that the skin of his face shone».<sup>14</sup>

It is also remarkable that later Rabbinic materials often speak of the luminosity of Adam's face,<sup>15</sup> the feature that might point to the influence of the Adam-Moses connection. Thus, as an example, in *Leviticus Rabbah* 20.2, the following passage can be found:

Rosh Lakish, in the name of R. Simeon the son of Menasya, said: The apple of Adam's heel outshone the globe of the sun; how much more so the brightness of his face! Nor need you wonder. In the ordinary

<sup>10</sup> Fossion, *The Name of God*... 94.

<sup>11</sup> J. Macdonald, *Memar Marqa: The Teaching of Marqah* (Berlin, 1963) (BZAW 83) 209.

<sup>12</sup> Gotsstein, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*... 182.

<sup>13</sup> *Midrash Rabbah*... Vol. 7, 173.

<sup>14</sup> Cf. A. Jellinek, *Be' ha-Midrash*, 6 vols. (Jerusalem, 1967) Vol. 3, 168.

<sup>15</sup> According to Jewish sources, the image of God was reflected especially in the radiance of Adam's face. See: Fossion, *The Name of God*... 94; J. Javrou, *Image Dei* (Göttingen, 1960) (FRLANT 76) 43.

way if a person makes salvers, one for himself and one for his household, whose will he make more beautiful? Not his own? Similarly, Adam was created for the service of the Holy One, blessed be He, and the globe of the sun for the service of mankind.<sup>16</sup>

*Genesis Rabbah* 11 also focuses, not on Adam's luminous garments, but rather on his glorious face:

Adam's glory did not abide the night with him. What is the proof? But Adam possesseth not the night in glory (Ps. XLEX, 13). The Rabbi maintain: His glory abode with him, but at the termination of the Sabbath He deprived him of his splendor and expelled him from the Garden of Eden, as it is written, Thou changedst his countenance, and sendest him away (Job XIV, 20).<sup>17</sup>

Despite the importance of these late Rabbinic passages linking the luminosity of Adam's body and Moses' face, the chronological boundaries of these evidences are difficult to establish. Rabbinic attestations to the Adam/Moses connection are also very succinct and sometimes lack any systematic development.

Much more extensive expositions of the traditions about Moses as the heavenly counterpart of Adam can be found in the writings of the fourth century Christian author, the Syrian father, known to us as Pseudo-Macarius.

### *Adam and Moses in the Macarian Homilies*

It is difficult to overestimate the importance of Adam/Moses «glory» typologies for the theological enterprise of the Macarian Homilies.<sup>18</sup> The symbolism of the divine light seems to stay at the center of the theological world of the Syrian father.<sup>19</sup> Adam's luminosity in the Garden and Christ's

<sup>16</sup> *Midrash Rabbah*... Vol. 4, 252.

<sup>17</sup> *Midrash Rabbah*... Vol. 1, 81.

<sup>18</sup> This feature of the Macarian Homilies serves as additional proof of the close relationship between Pseudo-Macarius and the various Syriac developments in which the theme of Adam's garments plays an important theological role. S. Brock notes the extensive usage of the «clothing» metaphors in the Syriac tradition. He shows that this imagery is closely connected with Adam Christology, «...the first Adam loses the robe of glory at the Fall, the second Adam puts on the body of the first Adam in order to restore the robe of glory». Brock, *Clothing Metaphors*... 16.

<sup>19</sup> The traditions about the glorious garments of Adam and Eve were widespread in the Syriac sources. [For a detailed discussion of this subject, see: De Couck, *Seek to See Him*... 157–172; Brock, *Clothing Metaphors*... 11–33]. It is possible that the early Syrian authors gained access to such traditions through their familiarity with the Targums, the Aramaic renderings of the Hebrew Bible. The Macarian Homilies, which were connected with the Syrian milieu, demonstrate that their author was exposed to a great variety of the Jewish and Christian traditions about the luminous garments of the first human.



luminosity at Mount Tabor serve for Pseudo-Macarius as important landmarks of the eschatological *Oratio* and *Endeosis*. In dealing with these stories of the fall and the restoration of the divine light in human nature, Macarian writings also employ another important traditional symbol of the manifestation of the divine glory in humans — Moses' luminous face. In his employment of the Adam/Moses connection, the author of the Macarian Homilies reveals profound knowledge of the Jewish and Christian esoteric traditions about the glorious manifestations of Adam and Moses.

The story of Adam serves for the homilist as the starting point of his theology of the divine light. Thus, from the homily II.12<sup>22</sup> the reader learns that «Adam, when he transgressed the commandment, lost two things. First, he lost the pure possession of his nature, so lovely, created according to the image and likeness of God (*κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοιωσιν τοῦ Θεοῦ*). Second, he lost the very image itself (*αὐτὴν τὴν εἰκόνα*) in which was laid up for him, according to God's promise, the full heavenly inheritance» (II.12.1).<sup>23</sup> Further, another important passage in the same homily informs the reader that Adam and Eve before the Fall were clothed (*ἐνδεδυμένοι*) with God's glory in place of clothing (II.12.6).<sup>24</sup> The homily shows a certain continuity between Adam's «very image itself» and his glorious clothing. An important detail in the narrative is that the homilist makes a distinction between Adam's nature, created after the image and likeness of God, and Adam's «very image itself»; he speaks of them as of two separate entities which were lost during the Fall. This subtle theological distinction shows the author's familiarity with the Jewish aggadic traditions about the *nefesh* of Adam — the luminous image of God's glory according to which the first human being was created. The Macarian association of Adam's garments and his creation after the luminous image of God points in again to the Qumran passage from 4Q504, where Adam is depicted as the one who was «fashioned» in the image of God's

<sup>22</sup> There are four Byzantine medieval collections of Macarian Homilies. Three of them appeared in critical editions. Collection I was published in Makarios/Simeon/Ruden und Briefe. Die Sammlung I der Väter des Macarius 694 (B) / Ed. H. BERNHOLD. 2 vols. (Berlin, 1973). Collection II appeared in H. DORRIS, E. KLÖPPERMAN, M. KACERIS, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios (Berlin, 1964) (PTS 4). Collection III appeared in Neue Homilien des Makarios/Simeon aus Typus III / Eds. E. KLÖPPERMAN, H. BERNHOLD (Berlin, 1961) (TU 72) and Pseudo-Macarius: Œuvres spirituelles. Vol. I: Homélies propres à la Collection III / Ed. V. DARRAS (Paris, 1960) (SC 275). In references to the Macarian homilies, the first uppercase Roman numeral will designate a Collection, and the following Arabic numerals will designate a specific homily and its subsections.

<sup>23</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter / Tr. G. A. MALONEY, S. J. (New York, 1992) 97. H. DORRIS et al., Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios (Berlin, 1964) (PTS 4) 107–108.

<sup>24</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter ... 100.

glory. It should be noted that besides this reference to «images», both texts entertain several other parallels that reveal similarities between the Adamic story in the Macarian Homilies and the Adamic traditions at Qumran.

First, the Qumran Adamic account in 4Q504 8 is distinctive in that it connects Adam's glorious state<sup>25</sup> with his ability to exercise dominion<sup>26</sup> over the rest of creation. 4Q504 8 reads:

... [— Adam,] our [fa]ther, you fashioned in the image of [your] glory  
... You made [him] govern [...] [...] and so that he would walk in a  
glorious land ...<sup>27</sup>

Macarian writings also employ the same juxtaposition by linking Adam's glory with his capacity to exercise power over the created order by giving names to various things.<sup>28</sup> The Homily II.12.6 tells that:

... As long as the Word of God was with him, he [Adam] possessed everything. For the Word himself was his inheritance, his covering, and a glory that was his defense (Is 4:5). He was his teaching. For he taught him how to give names to all things: «Give this name of heaven, that the sun, this the moon, that earth, this a bird, that a beast, that a tree». As he was instructed, so he named them.<sup>29</sup>

A second important detail that connects the Adamic tradition at Qumran with Macarian writings is that the luminous image (*sebel*) of Adam in the Macarian Homilies is termed as «the full heavenly inheritance». In II.12.1, it is also associated with a very valuable estate:

... he lost the very image itself in which was laid up for him, according to God's promise, the full heavenly inheritance (*ὁλόκληρη κληρονομία*). Take the example of a coin bearing the image of the king. If it were mixed with a false alloy and lost its gold content, the image also would lose its value. Such, indeed, happened to Adam. A very great richness and inheritance was prepared for him. It was as though there were a large estate and it possessed many sources of income. It had a fruitful vi-

<sup>25</sup> Cf. 2 Enoch 30:11–12 (the longer recension): «And on the earth I assigned him to be a second angel, honored and great and glorious. And I assigned him to be a king, to reign on the earth, and to have my wisdom». F. ANASTASI, 2 (Slavonic Apocryphal of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. CHARLESWORTH (New York, 1985 [1983]) I 152.

<sup>26</sup> E. GONZALEZ OLIVAS, The Creation and Fall of Adam in the Dead Sea Scrolls // The Book of Genesis in Jewish and Christian Interpretation. A Collection of Essays / Eds. J. FAHMY, L. VAN ROOY (Leuven, 1997) (Tudine Eclogica Graecae) 5) 15.

<sup>27</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition ... Vol. 2.1009.

<sup>28</sup> Cf. also Gen 1:26.

<sup>29</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter ... 99.

<sup>30</sup> Ibid. 97.

neyard, there were fertile fields, flocks, gold and silver. Such was the vessel of Adam before his disobedience like a very valuable estate.<sup>31</sup>

The terminology found in this Macarian passage seems to allude to the Qumran Adamic materials, which also refer to Adam's «inheritances». Thus, the Qumran Psalter on Psalms (4Q171) contains a reference to the inheritance of Adam (אֲדָמָה) which the Israelites will have in the future:

...those who have returned from the wilderness, who will live for a thousand generations, in salve[ti]on; for them there is all the inheritance of Adam (אֲדָמָה), and for their descendants for ever.<sup>32</sup>

In previous studies, scholars<sup>33</sup> noted that this passage from 4Q171 seems to refer to an eschatological period characterized in part by a reversal of the Adamic curse and the restoration of the glory<sup>34</sup> of Adam.<sup>35</sup>

It is important to note that the Macarian passage links the inheritance with the large estate which includes a vineyard. The reference to the vineyard is intriguing since in 4Q171 the term, the «inheritance» of Adam, is closely associated with the Temple<sup>36</sup> and the Temple mountain.<sup>37</sup>

The foregoing analysis shows that the theme of Adam's heavenly garments plays an important role in the theological universe of the Macarian Homilies. The homilist, however, does not follow blindly these ancient traditions, but, incorporates them into the fabric of the Christian story. The Adamic narrative, therefore, represents an essential part of the Macarian «glory» Christology, where the lost luminous garment of the First Adam has to be restored by the glory of the Second Adam, Christ. The Second Adam thus must put on the body of the first Adam in order to restore the lost clothes of the divine light which now have to be acquired by the believers at their resurrection.

<sup>31</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 97.

<sup>32</sup> 4Q171 3:1-2. The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 1: 345.

<sup>33</sup> M. O. Wise, 4QFlorilegium and the Temple of Adam // *RevQ* 15 (1991)–1992) 128.

<sup>34</sup> Cf. CD 3:20 «Those who remain steadfast in it will acquire eternal life, and all the glory of Adam (אֲדָמָה) is for them». The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 1: 555.

<sup>35</sup> M. Wise observes that this description in 4Q171 «fits completely with the concept of אֲדָמָה in CDs». Wise, 4QFlorilegium and the Temple of Adam... 128.

<sup>36</sup> On the identification of Eden with the Sanctuary, see: G. J. Boccia, *Midrash Adam, Eden and the Qumran Community // Geneside: about Temple/Community without Temple: Zur Selbstbezeichnung und Transfiguration des Jerusalemer Tempels und seiner Kulte im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (Tübingen, 1999) 285–299.

<sup>37</sup> 4Q171 3:11 «...they will inherit the high mountain of [Israel and] delight [in his] holy [resurrection]». The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 1: 345.

However, in Macarian writings this «glory» Christology is not simply confined to the Adam-Christ dichotomy but includes a third important element, namely, the story of Moses, whose glorious face serves as the prototype for the future glory of Christ at the Transfiguration.<sup>38</sup> The radiance of the patriarch's face remains in the Macarian Homilies to be the mediator between the former glory of Adam lost in the Paradise and the future glory of Christ, which will eventually be manifested in the resurrected bodies of the saints. Thus, in the Homily II.5.10–11, Macarius tells about the of Moses glorious face as the prototype of the future glory:

...For the blessed Moses provided us with a certain type (τύπος) through the glory of the Spirit which covered his countenance upon which no one could look with steadfast gaze. This type anticipates how in the resurrection of the just the body of the saints will be glorified with a glory which even now the souls of the saintly and faithful people are deemed worthy to possess within, in the indwelling of the inner man.<sup>39</sup>

In his presentation of the shining appearance of Moses, the homilist, however, makes a clear distinction between the glory of Moses at Sinai and the glory of Christ at the Transfiguration. Moses' glory is only a «prototype» of God's «true» glory. Macarius' understanding of Moses' glory as the prototype (τύπος) or the figure of the «true glory» is observable, for example, in the Homily II.47.1:

...The glory of Moses which he received on his countenance was a figure of the true glory (τύπος τῆς αἰσθητοῦς δόξης). Just as the Jews were unable to look steadfastly upon the face of Moses (2 Cor 3:7), so now Christians receive that glory of light in their souls, and the darkness, not bearing the splendor of the light, is blinded and is put to flight.<sup>40</sup>

Another feature of Moses' glorification is that Moses' luminous face was only «covered» with God's glory in the same way as the luminous garments covered the body of the first humans. According to Macarius, Moses' lumi-

<sup>38</sup> Here again Macarian draws on the established Christian tradition which can be traced to Pauline writings (esp. 2 Cor 3), where the glory of Moses and the glory of Christ are interconnected.

<sup>39</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 74, Doulos, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios... 62. The Homily II.5.11 repeats the same idea again: «In a double way, therefore, the blessed Moses shows us what glory true Christians will receive in the resurrection: namely, the glory of light and the spiritual delight of Spirit which even now they are deemed worthy to possess interiorly». Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter, 74.

<sup>40</sup> Homily II.47.1. Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 232; Doulos, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios... 304.



countenance<sup>27</sup> at the Sinai encounter<sup>28</sup> with the motif of healing. The passage unravels the following tradition: «[But] he (Moses) had pity with [...] and when he let his face shine for them for healing (HE7127), they strengthened [their] hearts again...»<sup>29</sup>

In this passage, as in 4Q504, God's glory is described to be manifested through Moses' shining face. It appears that the passage is related to the ongoing discussion about the luminosity of Moses and Adam. Here again, as in the case of 4Q504, the evidence found in the Macarian Homilies helps to clarify the possible connection.

The Homily II.20 describes Christ as the true physician of human nature who can heal the human soul and adorn it with the garments of his grace. It is evident that the theme of healing is interwoven in the homily with the motif of the luminous garments. In unfolding this theme, the homilist, first, retells the Gospel story about the woman who was cured of the blood flow by touching the garment of the Lord, and connects the motif of healing with the theme of the garments.

...and again just as the woman afflicted with an issue of blood believed truly and touched the hem of the garment of the Lord and immediately received a healing and the flow of the unclean fountain of blood dried up...<sup>30</sup>

Following the story of the healed woman, Macarius proceeds to the examples of Adam and Moses. It is not a coincidence that in this homily, as in 4Q504, Moses' name is mentioned in connection with the theme of healing. From the homily II.20.6, we learn that «indeed, Moses came, but he was unable to bring a perfect healing (ἀλλ' οὐκ ἔβρωγῆτο ἰσχυρὰ νοσήσας)». The conflation of Moses' figure with the healing motif in the Macarian Homilies is intriguing since it might indicate that the author of the Homilies draws on the traditions similar to those that can be found in 4Q374.<sup>31</sup>

see in *Memory of Yigael Yadin* / Ed. L. H. SCHIFFMAN (Sheffield, 1990) (JSPS 8) 221–256.

<sup>27</sup> On the luminosity of the Moses face, see M. HARRIS, *The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography* (JEs 34:29–35; Ps 69:32; Hab 3:4) // *In the Shelter of Uiyon* (Sheffield, 1984) (JSOT 31) 159–173; W. PROBY, *The Skin of Moses' Face – Transfigured or Disfigured?* // *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 375–386.

<sup>28</sup> Crispin Fletcher-Louis rightly observes that there is ample evidence that the passage from 4Q374 was concerned with the revelation at Sinai. Cf. FLETCHER-LOUIS, 4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition... 258.

<sup>29</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2, 740–741.

<sup>30</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 151.

<sup>31</sup> Ibid. DODDS, *The 50 Geistlichen Homilien des Makarios*... 190.

<sup>32</sup> Cf. also the Homily 12 12.7–9. «...the devil, by means of a tree and serpent, used jealousy and trickery to deceive Adam and Eve, and arranged [for them] to be

The affinities between the healing motif found in the Macarian Homilies and in 4Q374 include another important feature. Both texts interpret *healing* to be the *healing of the human heart*. The Qumran material speaks that after the healing through Moses' shining countenance the hearts of the Israelites were strengthened again.<sup>32</sup>

The Homily II.20.7 also links the motif of healing with the theme of the curing (or cleansing) of the human heart. It tells that «man could be healed only by the help of this medicine and thus could attain life by a cleansing of his heart by the Holy Spirit».<sup>33</sup>

It seems that in both excerpts (4Q374 and Macarian), the luminosity of Moses' face plays an important role. Although the Macarian passage does not directly refer to the shining face of Moses, the context of the passage, which deals with the garments of the Lord, indicates that in the Macarian Homilies the motif of «healings» is understood as the restoration of the former Adamic glory, the glorious garments with which the first humans were clothed in Eden before their transgression. The author of the Homilies seems to view Moses' shining face as an important step in the process of the recovery of the former divine glory once manifested in humans during their life in Paradise. According to the homilist, the glory would be restored in humanity only later, in the event of the incarnation of Christ, which brings perfect healings to wretched human nature. In this context, Moses' shining face appears to be an important, even if not a «final», step in the process of healing of human nature.<sup>34</sup>

thrown out of Paradise, and brought them down from their purity and glory to bitter passions and death, and subsequently, having received from them the whole human race [to be] under his power, caused [it] to stray into every sin and defiling passion... by his inexhaustible wisdom, God, making provisions for humanity, send forth Moses the healer to redeem the People through the wood of his staff... therefore half of piety was set aright through Moses, and half of the passions healed (ἀλῆς) → Counters, The Macarian Homilies... Vol. 1, 24.

<sup>33</sup> The Dead Sea Scrolls Study Edition... Vol. 2, 741.

<sup>34</sup> Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*... 152.

<sup>35</sup> It is noteworthy that Macarius again follows here the established tradition which connects the glory of Moses and the glory of Christ. The beginning of such a tradition can be found in 2 Cor 3:7–4:6. See J. A. FITZGERALD, S. J., *Glory Reflected on the Face of Christ* (2 Cor 3:7–4:6) and a Palestinian Jewish Motif // *JTS* 42 (1981) 630–644; A. ORLOV, A. GOURZIN, *Mary Lamps are Lightened from the One: Paradigms of the Transformation Vision in the Macarian Homilies* // *VC* 55 (2001) 281–298. The Synoptic accounts of Christ's transfiguration seem to be also influenced by the Moses typology. Several details in the accounts serve as important reminders of Moses' tradition(s): the vision took place on a mountain, the presence of Moses, a bright cloud that enveloped the visionaries, a voice which came out of the cloud, and the shining face of Christ. On Moses typology in the Synoptic accounts of the Trans-

An additional detail that connects Moses with Adam is that the homilist understands Adam's deprivation of the luminosity as the wound which requires healing.<sup>24</sup> In II.20.1 and 20.4-5, Macarius links the loss of the external luminous attire by Adam with the internal wound. The homilist tells that the human being who...

...is naked and lacks the divine and heavenly garment...is covered with the great shame of evil afflictions...since...the enemy, when Adam fell, used such cunning and diligence that he wounded and darkened the interior man...man was, therefore, so wounded that no one else could cure him...<sup>25</sup>

Despite the extensive «usage» of the Moses typology in the Macarian discussion of the Adamic «wounds», the whole purpose of this employment remains Christological. Here again Macarius uses Mosaic traditions as a meditative tool for his glory Christology.

The Homily II.20 recounts that Moses' «healing» was incomplete in comparison with the healing of Christ, since it was «external» and unable to heal the inner wound inflicted by Satan at the Fall. In II.32.4, Macarius sums up the Mosaic argument by telling that:

...Moses, having been clothed in the flesh, was unable to enter into the heart and take away the sordid garments of darkness.<sup>26</sup>

Although Macarius tries to diminish the significance of Moses' shining face in the process of healing the human heart, he still seems to draw heavily on the Jewish traditions similar to 4Q374, where Moses is depicted as the healer of darkened human nature.<sup>27</sup>

### Conclusion

It should be noted in conclusion that the examination of the Adam-Moses connection in the Macarian Homilies and in the Qumran fragments might be mutually beneficial for a better understanding of both textual corpora.

figuration, see: J. A. McGUCKIN, The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition (Leuven, 1986) (Studies in the Bible and Early Christianity, 3) 1-19; J. MACIUS, The Way of the Lord (Louisville, 1992) 80-83; M. E. TATUM, Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration // *NZS* 16 (1969-1970) 305-317.

<sup>24</sup> It should be noted that despite the fact that the motif of Adam's luminous clothing is widespread in Aramaic and Syriac milieux, the conflation of this theme with the imagery of healing seems unique. See BROCK, Clothing Metaphors... 11-40.

<sup>25</sup> Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter... 151.

<sup>26</sup> Ibid. 198.

<sup>27</sup> The Macarian Homilies, therefore, can be seen as the act of the intense polemic with the Jewish developments.

First, the evidences to Adam's and Mosaic accounts found in the Macarian writings can extend the possible scope of the traditions which were preserved in the Dead Sea Scrolls materials in a very fragmentary form. In the light of the Macarian evidence, which provided an additional context for such traditions, it is not unreasonable to suggest that the passage from 4Q374 might speak about the healing power of Moses' glorious face as healing the «wounds» of Adam in weakened human nature. Therefore, in 4Q374, as well as in 4Q554, one might encounter a very early tradition depicting Moses as the glorious counterpart of Adam, the theme that later became a firm motif in numerous Jewish and Christian materials. Despite that the Qumran passage about the healing in 4Q374 lacks any reference to Adam or to his glorious garments, its close affinities with the later Macarian evidence, where such connections are explicitly made, seem to clarify the proper meaning of the Qumran reference.

Second, it is also evident that both 4Q554 and 4Q374 can provide further insight for the background of the Adamic and Mosaic traditions in the Macarian Homilies. Despite their fragmentary character, these Qumran evidences about Adam and Moses help one see that the Macarian employment of the Mosaic traditions has in fact a strong polemical nature. The Syrian father seems to try to diminish the significance of Moses' «glorifications» in the process of «healing» human nature, depicting it as the external covering unable to heal the inner wound caused by the Adamic transgression. However, the testimony to the Mosaic tradition found in 4Q374 demonstrates that the emphasis on the internal character of the healing was already made at Qumran, where Moses' luminosity was depicted to be potent to heal the human heart.

## THE USE OF EVIDENCE FROM PATRISTIC AND LITURGICAL SOURCES IN ANNIE JAUBERT'S THE DATE OF THE LAST SUPPER

Annie Jaubert's insight that a calendar similar to that found in the *Book of Jubilees* was used in the early Church is both stunning and revolutionary. It has the potential of significantly altering the way we understand the early Christian landscape, a potential that has not yet been realized. Jaubert herself used her insight to approach a particular problem of exegesis, the divergence between the Synoptic Gospels and John over the date of the Last Supper.<sup>1</sup> In the Synoptics, the Last Supper is a Passover meal celebrated on Nisan 14; in John Jesus is crucified on Nisan 14, and hence could not have celebrated the Passover with his disciples. Jaubert thought that this discrepancy could be harmonized through recourse to the Jubilees calendar. The Last Supper, she argues, took place on 14 Nisan according to the Jubilees calendar, in which it always falls on a Tuesday, and this is remembered in the Synoptic account. The crucifixion took place on 14 Nisan in the «official» Jewish calendar, which fell on a Friday that year, a fact recorded by John. Jesus thus ate the Passover with his disciples according to the Jubilees calendar on Tuesday evening, after which he was arrested. His trials then stretched out over three days until Friday, when he was crucified. Jaubert finds support for her thesis in the Gospels and in the writings and liturgy of the early Christian period. In this paper we examine in particular her use of evidence from patristic and liturgical sources. We will find that there is good reason to think that a Jubilees calendar was in use in some parts of the early Church, but that this fact is less helpful than Jaubert thought for solving the problem of the Passion chronology.

In *The Date of the Last Supper*,<sup>2</sup> Jaubert uses evidence from the post-apostolic period for two purposes: 1) to show that «there exists a fundamental continuity between the Jewish fixed-day calendar [i. e., the calendar of Jubilees] and the Christian calendar»;<sup>3</sup> and 2) to argue that the early Jewish-

<sup>1</sup> For a summary of the problem and Jaubert's solution see J. VANNIER, *Jaubert's Solution to the Passion Chronology*, in the present volume.

<sup>2</sup> A. JAUBERT, *La date de la cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris, 1957); translated into English by I. Rafferty as: *The Date of the Last Supper: The Biblical Calendar and Christian Liturgy* (Staten Island, NY, 1963). Citations are from the English translation.

<sup>3</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 65, Jaubert's emphasis.

Christian community commemorated the Last Supper on Tuesday evening/Wednesday following a liturgical tradition that preserved the memory of the historical events surrounding the death of Jesus. These two purposes serve her larger program of showing that the use of the Jubilees calendar can account for the differences in the Synoptic and Johannine chronologies of the Passion. Clearly, her argument is strengthened if it can be shown that early Christians did in fact use such a calendar. But the presence of a liturgical tradition of a Tuesday evening supper is even more crucial for her argument. First, evidence for such a tradition creates a difficulty, analogous to the exegetical problem, that can be solved by reference to a Jubilees calendar in which Passover always falls on a Wednesday.<sup>4</sup> But more significant, if it can be shown that the liturgical tradition preserves the historical memory of the Passion, then the Gospel accounts of the Passion must be read in light of the tradition. «The essential question», Jaubert asserts, is «Are the Gospel narratives opposed to the liturgical tradition?»<sup>5</sup> It is for this reason that she presents the early Christian evidence before the Gospel evidence; her argument requires that the Gospels be read in light of the Jubilees calendar.

We will look at both parts of Jaubert's argument from patristic and liturgical sources and at some additional evidence for the continued use of a Jubilees calendar in early Christianity. We will find that there is strong evidence for the early Christian use of a Jubilees-type calendar. The best evidence for this, however, is not the evidence Jaubert presents, which presupposes a view of the Jubilees calendar suited to her larger argument but not completely borne out by the facts. The best evidence for the Christian use of the Jubilees calendar comes from later Christian calendars and from the use in these calendars and elsewhere in early Christianity of the narrative pattern associated with the Jubilees calendar. Far from strengthening Jaubert's hypothesis, however, this evidence points to another interpretation of the evidence for a Tuesday celebration of the Last Supper, an interpretation suggested then rejected by Jaubert. Rather than preserving the memory of a historical fact, it is more likely that the tradition of a Tuesday supper came about as a result of a group «project[ing] onto the life of Jesus the rhythm of their own liturgical life... adapt[ing] the chronology of the passion to their concept of sacred history».<sup>6</sup>

### 1. Jaubert's Evidence for the Christian Use of the Jubilees Calendar

For Jaubert, the essential feature of the 364-day Jubilees calendar is that its feasts fall on fixed days of the week, Sunday, Wednesday or Friday.<sup>7</sup> This contrasts with the official Jewish calendar which follows dates in the lunar

<sup>4</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 81-82.

<sup>5</sup> *Ibid.* 91.

<sup>6</sup> *Ibid.* 82.

<sup>7</sup> *Ibid.* 21, 52.

months and thus allows its feasts to fall on different days of the week from year to year. Jaubert's favored term for the 364-day calendar is thus the «fixed-day calendar». The evidence the amass for the continued use of this calendar in Christian circles consists of texts which seem to favor the days of the week favored by the Jubilees calendar. These include the *Didache*, with its prescribed Wednesday and Friday fasts, the apocryphal *Book of Adam and Eve*, which frequently notes the days of the week on which events occur — always Wednesday, Friday or Sunday, with an emphasis on Friday; certain chronological traditions that place Jesus' annunciation or birth on Wednesday, including an Armenian synaxarion, the *Armenian Book of the Childhood*, and Hippolytus' *Constitution on Daniel*; and the majority Christian liturgical preference for celebrating Easter on the fixed day of Sunday rather than according to the lunar date as, for example, in Asia Minor. These bits of evidence are sufficient, Jaubert asserts «to prove an undoubted continuity between early Christianity and the Jewish circles who followed the old priestly [i. e., Jubilees] calendar».

The frequency of reference to Wednesday, Friday and Sunday in the texts Jaubert cites is suggestive, but less probative than Jaubert imagines. First, it is not at all clear that attention to these days of the week is an essential feature of the Jubilees calendar. The unit of the week is certainly important. One of the values of the 364-day calendar is that the year contains exactly fifty-two weeks and each quarter exactly thirteen. It is inevitable, then, that dates fall on the same day of the week in every year. The yearly festivals thus also fall on the same day of the week every year. The apparent goal of this calendrical arrangement as a whole is to preserve the sanctity of the Sabbath (cf. Jub 50). That the festivals fall on Wednesday, Friday or Sunday is consequent upon and incidental to this desire and the way the calendar is constructed to meet it.<sup>5</sup> The important thing, however, is not that the festivals fall on Wednesday, Friday or Sunday, but that they not fall on the Sabbath. That the festivals fall on these days certainly gives them a prominence that makes them potentially significant. It may also be that, as Jaubert suggests, these days were potentially significant because of their position within the weekly cycle as the days immediately preceding and following the Sabbath and the day in the precise middle of the week.<sup>6</sup> But that they had not attained such significance for Jubilees is suggested by the fact that, apart from the Sabbath, the book does not mention any days of the week.

<sup>5</sup> Because the year begins on a Wednesday, the day of the sun's creation according to the Genesis account, the months begin on Wednesday, Friday or Sunday, and the yearly festivals, which tend to fall at the beginning or middle of the month, also fall on these days. That the year begins on Wednesday does not indicate a liturgical preference, however, but an eschatological preference for this day of the week.

<sup>6</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*, ... 39.

The implication that the association of narrative events with days of the week, such as we find in the *Book of Adam and Eve* or the traditions placing the Annunciation or Nativity on Wednesday or Sunday, shows continuity with the importance placed on these days in Jewish circles following the Jubilees calendar is especially misleading. That such a state of affairs would be useful for Jaubert's argument as she adduces a tradition which narrates the Passion using a weekly liturgical cycle is clear. But the facts will not sustain the implied continuity. It is true, as Jaubert notes, that in the *Book of Jubilees* the sacred story «is adapted to the rhythm of a liturgical cycle».<sup>7</sup> The liturgical cycle to which the story is adapted, however, is not the weekly cycle, but the annual cycle of festivals. Narrative elements are attached to points in the annual cycle named not as days of the week but as dates of the month or names of the festivals.

Jubilees<sup>14</sup> weaves its basic narrative pattern onto the seasonal rhythm of planting and harvest, the rhythm of life which the yearly festivals also reflect. In this it follows the practice of the canonical Hebrew scriptures, e.g., in the Exodus account. But Jubilees extends the practice to other narratives, particularly those related to Abraham, and transposes them into its own distinctive dualistic world view. Thus, the Festival of Weeks, the beginning of the harvest season, is the time of promise-making (the promises to Abraham, the making of the Covenant [14.10, 15.1]) and fulfillment (the birth of Isaac, the reaffirmation of the Covenant [6.3–11, 16.7–18, 1.3–5; cf. 6.17]). The Festival of Booths, the end of the harvest season, is the time of thanksgiving for deliverance (Jub 16.20, cf. 32.7). The time of planting, the rainy season, is the period of danger, when malevolent angelic forces led by Prince Mastema deceive the people and lead them astray (Jub 11.11–18, 12.20–24). Passover is the time of deliverance, the defeat of the evil forces (Jub 18.12, cf. 48.12–17), which leads again to the fulfillment of the Festival of Weeks, the renewal of the Covenant, and the thanksgiving of the Festival of Booths.

It is only in the account of creation that narrative elements are attached specifically to days of the week, but this is a feature which Jubilees shares with, and accepts from, the canonical narrative of Genesis. It is as, if not more, likely that the Christian texts which Jaubert cites develop their practice of placing events on days of the week from the Genesis account as from Jubilees.<sup>15</sup> It appears, in fact, that apart from the account of creation, narra-

<sup>14</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*, ... 30. Jaubert's emphasis.

<sup>15</sup> *The Book of Jubilees/Tristram*, by J. C. Vanderspoel (Leuven, 1989) (CSCO 511).

<sup>16</sup> It is, of course, likely that Genesis 1 comes from the priestly document. If Jaubert is right that the Jubilees calendar is the old priestly calendar, then, it could be argued that the priestly account of creation is an example of the priestly penchant for naming against liturgical cycles. The Genesis narrative, however, serves as an etiology for the seven-day week, and in particular the observance of the seventh day, and Jubilees does not go beyond this.

tion against the weekly cycle is a peculiarly Christian phenomenon. We do not find it at Qumran or, to the best of my knowledge, in rabbinic literature. These Jewish traditions, like Jubilees, prefer the annual cycle. The Christian practice of using the weekly cycle stems from references to days of the week in its own foundational narrative, the Passion of Christ, where we find the day of preparation (*paraskeue*), the Sabbath, and especially, the first day of the week (cf. Jn 19:32, 20:1).

The impetus for naming against the weekly cycle is even greater when these days of the Passion are juxtaposed with the days of the creation narrative, as they are, not unexpectedly, in the *Book of Adam and Eve*, and also in the Armenian evidence that Jaubert adduces, as in the notice of January 6 in the thirteenth-century *Synaxarion of Ter Israel*<sup>11</sup>:

Thirty years later, on the same day, 6 January, a Sunday, Jesus came to the Jordan to be baptized by John. For he was born on a Thursday evening, just as Friday, the day of Adam's creation, was beginning. He was announced on a Wednesday and baptized on a Sunday, the day of creation and of his resurrection.

The Armenians, of course, celebrate Christ's birth and baptism on the same day, January 6. The two days assigned typological significance here are the Friday of Christ's birth (the day of Adam's creation) and the Sunday of his baptism (the day of creation and resurrection). The Thursday mentioned represents a liturgical fact. In the Epiphany liturgy taken over by the Armenian Church from Jerusalem the celebration of Christ's nativity begins with a vigil liturgy on the eve of the feast.<sup>12</sup> The Wednesday of the Annunciation reflects a calendrical fact. On the Julian calendar, when January 6 is a Friday, April 6 of the previous year is a Wednesday. This calendrical observation bolsters the assertion of a Sunday baptism, for by the same Julian calendar (365-day year with leap-years every 4 years), the January 6 which comes thirty years after a January 6 on a Friday will fall on a Sunday. There is no necessary connection, therefore, between the narrative mention of these days and the world which produced the Jubilees calendar.<sup>13</sup> Friday and Sunday

<sup>11</sup> Cited by JAMBERT, *The Date of the Last Supper...*, 58, emphases removed.

<sup>12</sup> According to the Old Armenian Lectionary edited by C. ROSSIGNOL, *Le Codex arménien Nersissien 121 N PG 367* (Turnhout, 1971). The idea that Christ was born on a Friday may also have come from Jerusalem. According to ms. Jerusalem 121 of the Old Armenian Lectionary, January 8 is a Sunday, making January 6 a Friday. If this does not represent the circumstances in the year of the calendar's redaction—and its modern editor suggests that it does not—then it may represent an ideological value; cf. ROSSIGNOL, *Le Codex...*, 367.

<sup>13</sup> The evidence for traces of a Jubilees calendar in an Armenian source presented by M. van Esbroeck, *Un court traité pseudo-basilien de moeurance sarasane conservé en arménien* O Mar 100 (1987) 385–393, is susceptible to similar analysis. Like

obtain their significance from the juxtaposition of the Christian story and the Genesis creation narrative, and the mention of Wednesday may be just coincidence.

One does wonder, however, why the author of this notice in the synaxarion might be inclined to mention Wednesday specifically, especially in light of other traditions which place Christ's birth on a Wednesday. The assertion in the *Armenian Book of the Childhood*<sup>14</sup> that the Annunciation took place on Wednesday, Nisan 15 (i. e. on Pascha), may be, as Jaubert suggests, «an echo of the old priestly calendar», since in the official calendar Passover could never fall on a Wednesday and in the Jubilees calendar it always fell on a Wednesday.<sup>15</sup> But it may also be the combination of the calendrical fact connected with a Friday Nativity observed above and a separate tradition placing the Annunciation on Passover. Similarly, the suggestion in Hippolytus' *Commentary on Daniel*<sup>16</sup> of a Wednesday Nativity in connection with spring equinox, a coincidence of facts which might reflect a Jubilees calendar, might also simply reflect the author's interest in solar symbolism: Jesus was born (or conceived) on the day of the sun's creation, a fact ascertained from the canonical account of creation.<sup>17</sup> These authors may simply have had no concern for the Rabbinic rules for dating Passover.

It is the association of narrative elements with Wednesday which will be of primary importance for Jaubert when she presents evidence for the tradition of a Tuesday evening Last Supper. The works cited by Jaubert place Jesus' arrest on Tuesday evening/Wednesday. Other writers, following Mat-

the notice in the 13<sup>th</sup> c. synaxarion, the treatise edited by van Esbroeck places the Annunciation to Mary on April 6, a Wednesday, and the birth of Christ 274 days later on the night from the 5<sup>th</sup> to the 6<sup>th</sup> of January, from Thursday to Friday. On the Julian calendar, van Esbroeck argues, the distance between April 6 and January 6 would be 275 days. On the Qumran calendar, on the other hand, while the exact interval is 273 days, it could be 274 days if we include the «jour d'activités». It is clear from the text, however, that Ps-Basil is consciously using the Julian calendar. For as we have noted, on the Julian calendar whenever April 6 falls on a Wednesday, January 6 in the following year is a Friday. According to the 364-day Qumran calendar, on the other hand, the dates of the month fall on the same days of the week every third month. A pregnancy of exactly nine months to the date, therefore, commences and concludes on the same day of the week. If the author had this calendar in view, Christ would have been born on a Wednesday, the same day as the Annunciation. As for the duration, for the purposes of the treatise the author only needs to extend Mary's pregnancy to the 5<sup>th</sup> of January, or 274 days, since Christ is born on the night from the 5<sup>th</sup> to the 6<sup>th</sup>. We can conclude nothing from this figure.

<sup>14</sup> Cited by JAMBERT, *The Date of the Last Supper...*, 59.

<sup>15</sup> JAMBERT, *The Date of the Last Supper...*, 59.

<sup>16</sup> Cited by JAMBERT, *The Date of the Last Supper...*, 59.

<sup>17</sup> On the symbolic significance of Hippolytus' dating of Christ's birth see T. J. FALLON, *The Origins of the Liturgical Year* (New York, 1991) 90–91.



threw 26.1-16, will connect the Wednesday fast with the plot to kill Jesus.<sup>20</sup> But what must be kept in mind is that for all these authors, the significance of Wednesday stems first from the widespread Christian practice of weekly fasts on Wednesday and Friday already mentioned in *Didache* 8.1. This notion in the *Didache* constitutes some of Jaubert's strongest evidence for a connection between these liturgical days and the Jubilees calendar.

The practice of fasting on Wednesdays and Fridays as presented by the *Didache* is both clearly derived from Jewish practice and clearly opposed to the practice of official Judaism, which fasted on Mondays and Thursdays. Unlike the hypocrites (the Jews), the text says, Christians are to fast on Wednesday and Friday. The Christians, then, continue the same kind of practice, but on different days. *Didache's* choice of fast days, however, is not transparent. The selection of days in the official Jewish practice seems clear. Monday and Thursday are the days not adjacent to the Sabbath that are furthest apart. The choice of Friday in the Christian practice could be accounted for by a simple shift accompanying the shift of focus from the Sabbath to Sunday. But the choice of Wednesday cannot be explained so easily. One would expect Tuesday. There is some other factor at work other than *Didache's* stated desire to differ from the practice of «the hypocrites». It is possible that these days were selected because they already had some special significance in a Judaism opposed to «official» Judaism, such as the Judaism that followed the Jubilees calendar.

There is no reason, however, to think that these fast days also reflect a narrative of the Passion. While it is true that later authors account for the Wednesday and Friday fasts by reference to the Passion narrative, *Didache* does not. It is important to note that *Didache* does not assign any narrative significance to these days, or seek to justify their continued use in this way. There is no reason not to take the *Didache* at face value, that the Wednesday and Friday fasts arose in opposition to an existing Jewish practice, and thus not in response to an underlying narrative. In other words, for the *Didache* and the community it addresses the Wednesday and Friday fasts functioned primarily as group identity markers. It is entirely possible that these fast days already had this function before they were taken over into Christianity, and that the term «hypocrite» in *Didache* 8.1 is carried over from a pre-Christian intra-Jewish polemic.<sup>21</sup>

It may be, then, that days were selected that already had liturgical significance. But this liturgical significance did not depend upon a narrative substructure. Any narrative significance attached to these days would be a second-

<sup>20</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 89, cites Canonical Epistle 15 of Peter of Alexandria and Apostolic Constitutions 5.15.

<sup>21</sup> If, as K. Nitzsche, *The Didache*, Hermeis (Münster, 1998) 131,

2 suggests, this is not an allusion to Mt 6.16

dary feature and a later development. This is a significant blow to Jaubert's theory, one to which we will return when we consider her evidence for the tradition of a Tuesday Last Supper. *Didache* 8.1 does, however, provide at least a suggestion that something like the Jubilees calendar lies behind some early Christian practices, especially if we discount the narrative basis for its selection of fast days.

## 2. Jaubert's Evidence for a Tuesday Supper

Having demonstrated to her satisfaction continuity between the Jewish circles that followed the Jubilees calendar and early Christianity, Jaubert advances her argument along two fronts. First she presents the positive evidence for an early tradition that the Last Supper took place on Tuesday evening. For this her main evidence comes from the *Didache* apostolorum, which she seeks to bolster with certain passages from Epiphanius of Salamis, Victorinus of Petta, and the Book of Adam and Eve. Then, negatively, she attempts to show the lack of early evidence for the tradition of a Thursday Last Supper, excluding, of course, the unanimous witness of the canonical Gospels, which she will deal with later.

Jaubert's primary witness, Chapter 21 of the *Didache*, is quite confusing, and Jaubert has done as good a job as anyone in disentangling the threads of tradition it contains. A Tuesday supper is mentioned three times in the chapter. The first is in a straight-forward chronology of the passion spoken by the apostles, the original purpose of which appears to be accounting for the three-days and three-nights of Jesus' burial, but which is now placed in relation to the Holy Week fast:<sup>22</sup>

...Therefore it is not lawful for a believer to swear, neither by the sun nor by any of the other signs of heaven or the elements, nor to make mention with his mouth of the name of idols, nor to issue a curse out of his mouth, but blessing and psalms and (sayings from) the dominical and divine Scriptures, which are the foundation of the truth of our faith.

And especially in the days of the Pascha, in which all the believers who are in all the world fast as our Lord and teacher said when they asked him: «Why do John's disciples fast, and yours fast not? And He answered and said to them, the sons of the bridechamber cannot fast, as long as the bridegroom is with them, but the days will come when the bridegroom shall be taken away from them, and then they shall fast in those days». Now by his actions, however, is He with us, but to sight He is remote, because He has ascended to the heights of heaven and sat at the right hand of His Father.

<sup>22</sup> A. Viduus, *The Didache Apostolorum* in Syriac, II Chapter XI-XXVI (Louvain, 1979) (CSCO 407 (text), 408 (translation)).

On this account, when you fast, pray and intercede for those who are lost, as we also did when our Savior suffered. Indeed, while He was yet with us before He suffered, as we were eating the Passover with Him, He said to us: «Today, in this night, one of you will betray me»... Now this was on the fourth day of the week. Indeed, when we had eaten the Passover on the third day of the week in the evening, we went out to the Mount of Olives, and in the night they seized our Lord Jesus. And the next day, which was the fourth of the week, He remained in custody in the house of Caiaphas the high priest. And on the same day the chiefs of the people were assembled and took counsel against Him.

And on the next day again, which was the fifth of the week, they brought Him to Pilate the governor. And He remained again in custody with Pilate the night after the fifth day of the week. But when it dawned on the Friday, «they accused Him much» before Pilate. ...And they crucified Him on the same Friday. He suffered, then, at the sixth hour on Friday. And those hours wherein our Lord was crucified were reckoned a day. And afterwards, again, there was darkness for three hours, and it was reckoned a night. And again from the ninth hour until evening, three hours, (reckoned) a day. And afterwards again, the night of the Sabbath of the Passion.

The second occurs in direct discourse from Jesus who appears to the apostles and commands the Holy Week fast, making special reference to the Wednesday and Friday fasts:

...Fast thus from the second day of the week, six days entirely, until the night after the Sabbath, and it shall be reckoned to you as a week...

However, (fast) not according to the custom of the former people, but according to the new covenant which I have set up to you, that you may be fasting for them on the fourth day of the week, because on the fourth of the week they began to destroy their souls, and seized me. For the night after the third of the week is the fourth of the week, as it is written: «There was evening and there was morning, one day» [Gen. 1.5]. The evening therefore belongs to the following day—indeed, on the third of the week at even I ate my Pascha with you, and in the night they seized me. But fast for them again also on the Friday, because on it they crucified me, in the midst of the feast of their unleavened bread.

The last provides an etiology for the Holy Week fast, using the Johannine chronology with the crucifixion on the 14<sup>th</sup> of Nisan, but placing the paschal meal and Jesus' arrest on Tuesday evening. These diverging chronologies are reconciled by having the priests and elders advance the Passover by three days to Tuesday, 11 Nisan, in order to facilitate the arrest of Jesus:

Therefore it is required of you, brethren, in the days of Pascha, to follow closely with (all) diligence and to perform your fast with all care. And begin when your brethren who are of the people perform the Passover. For when our Lord and teacher ate the Passover with us, He was delivered up by Judas after that hour, and immediately we began to be grieved because He was taken from us. By the number of the moon, as we count according to the reckoning of the believing Hebrews, on the tenth of the moon, on the second day of the week, the priests and elders of the people assembled and came to the court of Caiaphas the high priest; and they devised to seize Jesus and kill Him, but they feared, and were saying: Not during the festival, lest the people be perturbed for everyone was hanging upon him, and they held him for a prophet on account of His miracles of healing which He did among them.

...But because of the crowds of all the people, from every town and from all the villages, who were coming up to the temple to perform the Passover in Jerusalem, the priests and elders devised and commanded and appointed that they should perform the festival immediately, that they might seize Him without disturbance. Indeed the people of Jerusalem were occupied with the sacrifice and the eating of the Passover. And moreover, all the people from without had not yet come, because they had deceived them as to the days. That they might be reproved before God of erring greatly in everything, therefore they anticipated the Passover by three days, and performed it on the eleventh of the moon, on the third day of the week...

And thus is the night when the fourth day of the week dawned, he (namely Judas) delivered up our Lord to them. But they gave the fee to Judas on the tenth of the month, on the second day of the week. On this account they were reckoned by God as though on the second day of the week (they had seized Him, because on the second day of the week) they had devised to seize Him and to kill Him. And they accomplished their wickedness on Friday...

On this account you shall fast in the days of the Pascha from the tenth, which is the second day of the week. And you shall be sustained by bread and salt and water, at the ninth hour, until the fifth day of the week. On the Friday, however, and on the Sabbath, fast entirely and taste nothing.

In Jaubert's estimation, the first two passages preserve originally independent witnesses to the tradition of a Tuesday supper which were collected and used by the editor of the *Dedaskalia*. The first constitutes «an organic whole, originally independent, inserted by the author to justify the [Holy Week] fasting law after its introduction».<sup>21</sup> The second passage also seeks to

<sup>21</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*... 75.

justify the Holy Week fast beginning on Monday. But it connects the Tuesday supper and arrest specifically with the weekly Wednesday fast. Since the Wednesday and Friday fasts are older than the Holy Week fast, Jaubert says, «the older of these two traditions must be the one which contains the three-day chronology of the passion».<sup>26</sup> The last passage begins from a different tradition which has no place for a Tuesday supper, and so the author has to invent an improbable story to reconcile it with the earlier passages.

Jaubert is almost certainly right that the tradition of the Tuesday supper and arrest attached first to the Wednesday fast before that of Holy Week. The connection between the Wednesday fast and Jesus' arrest which we find in the second passage cited above is clearly a development of the tradition reflected in *Didache* 8.1. It appears to be the author of the *Didascalia* himself who adapts this tradition to the Holy Week fast. The author posits Jesus' arrest into double duty, using it to justify not only the fast on Wednesday, but also the Tuesday of Holy Week by emphasizing that the supper actually took place on the third day of the week, alternating between Jewish and Greco-Roman reckonings of the beginning of the day. This alternation is especially evident in the first passage, calling into question the independence of its witness to the Tuesday supper tradition.

It is also probable that the tradition of a Tuesday supper did not originate with the final redactor of the *Didascalia*. The author, accepting the Johnine chronology, finds it necessary in the last passage cited to explain how it came about that Jesus celebrated the Passover on Tuesday evening. At the same time, it is clear from the author's explanation of this Tuesday supper that he does not know or accept the tradition in which Passover necessarily falls on Wednesday, i. e., the Jubilee tradition. There are some indications that the author consciously rejects such a tradition. First there is the assertion that his community calculates «by the number of the moon, as we count according to the reckoning of the believing Hebrews». Then there is the polemic against swearing in particular by the sun at the beginning of the chapter. It is possible that in his explanation of the Tuesday supper the author knowingly masks the origin of the tradition he cites for his Passion week chronology.

Jaubert seeks to enlist Epiphanius of Salamis, Victorinus of Pettau and the *Book of Adam and Eve* as independent witnesses to the tradition contained in the *Didascalia*. Epiphanius in his *Paranesis* 50-51, *De fide* 22, and a fragment published by Karl Holl<sup>27</sup> knows of the *Didascalia* and follows its chronology, including the Tuesday evening supper and arrest, which he connects with the Wednesday fast. In fact, he appears to defend the Tuesday

tradition against the tradition of a Thursday supper. This suggests, Jaubert says, that the Wednesday tradition is the one current in Epiphanius' circle, and thus not just a repetition of the *Didascalia*.<sup>28</sup> But it may also indicate that Epiphanius accepts the apostolic authority of the *Didascalia*, which he certainly did. It is true that Epiphanius is of Palestinian origin, which for Jaubert suggests that he should be close to the original tradition of the supper. But as we shall see, it is also in Palestine where we first find the practice of commemorating a Thursday supper, which might suggest that this latter practice is closest to the original tradition.

Victorinus of Pettau (d. 304) in a passage in *De fabrica mundi* also connects Jesus' arrest with the practice of fasting on Wednesday. Jaubert's main interest in Victorinus is that he betrays «no trace of the influence of the *Didascalia*» thus making him a witness to an «absolutely independent tradition».<sup>29</sup> But the lack of direct use of the *Didascalia* is not a certain indicator of the lack of knowledge of the work. As the witness of Epiphanius shows, the *Didascalia* was widely known and respected as authoritative. Already by the end of the fourth century there was a Latin translation which was as close to the original Greek as the Syriac.

Finally, the assertion of the *Book of Adam and Eve* that Adam's Wednesday and Friday fasts foreshadowed the sufferings of Christ is not specific enough to make it a certain witness to this tradition. The connection of the Wednesday and Friday fasts with the Passion was widespread, though accomplished in different ways. The evidence of these last three sources, then, is not sufficient to establish a tradition of a Tuesday evening supper independent of the *Didascalia*. We are left, then, with the internal criticism of *Didascalia* 21 to determine the merits of this tradition. Thus, even if we accept that this tradition did not originate with the *Didascalia*, we cannot trace it back much beyond the end of the second century.

Jaubert also tentatively adduces a piece of liturgical evidence: Egeria's description of Holy Week in Jerusalem. She thinks that the station for Tuesday of Great Week in both Egeria and the Armenian Lectionary, the Mount of Olives, and the reading of Proverbs 9.1-11 («Wisdom has built her house...») out of the order established by Monday's and Wednesday's readings might be survival of a commemoration of the Last Supper. In Egeria, the gathering at the Mount of Olives takes place at night, after the dismissal from the service in the Anastasis.<sup>30</sup> But Renoux has argued that the Proverbs reading fits

<sup>26</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*, 76.

<sup>27</sup> K. HOLL, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2 (1927) 285-296; cf. JAUBERT, *The Date of the Last Supper*, 69-78.

<sup>28</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*, 78.

<sup>29</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*, 78, 79.

<sup>30</sup> Renoux, 84, 161, n. 7, cf. EGERIA, *Peregrinatio* 33 ff. Egeria, *Journal de voyage* I Ed. by P. MARQUET, [Paris, 1934] (SC 296). Jaubert mistranslates *statio* as Mass in 33.2. It should be dismissed, there is no eucharistic service on the Mount of Olives or at any other station during the first three days of Holy Week.

well with the Genesis reading which precedes it (Gen 6:9–9,17, Noah and the Ark).<sup>27</sup> A better fit is with the Gospel, Matthew 24:1–26,2, Jesus' instructions to his disciples on the Mount of Olives, which also explains the station. It is only in Mark and Luke that Jesus and his disciples go out to the Mount of Olives after the Last Supper; in Matthew, Jerusalem's preferred gospel, the place is called Gethsemane. For the Jerusalem church, the Mount of Olives is above all the place of Jesus' teaching (=Wisdom). The station there on Great Tuesday is an example of the process of historicization at work in the Jerusalem liturgy, as is probably the practice of commemorating the Last Supper on Thursday.<sup>28</sup> It is here, in fact, in Jerusalem, that we find the first evidence of an actual commemoration of the Last Supper. If there were at one time a commemoration of the Last Supper on Tuesday in Jerusalem, this process has left no trace of it.

On the negative side, Jaubert tries to show the late development in patristic sources and liturgy of a tradition that placed the Last Supper on Thursday. She notes that the earliest kerygmatic or semi-creedal formula for fixing the time of the supper, 1 Cor 11,23–24: «The Lord Jesus, the same night in which he was betrayed (en la nuit he paradedele)», was the formula that was preserved in the earliest eucharistic prayers: Apostolic Tradition and those prayers dependent on it, the Syriac Testament of our Lord and Apostolic Constitutions 8. This is the standard formula of the Eastern anaphoras; The Roman Canon has «the day before he suffered» (*pridie quam pateretur*). It is significant, Jaubert says, that the formula is not «on the day before his death», which, she says, «would have been the normal formula if the liturgy had followed a Thursday tradition» (84). What this analysis fails to take into account, however, are the rich theological connotations of *paradedele* and *pashcha* in connection with the story of Jesus. *Paradedele* refers to much more than Jesus' arrest; it is virtually a synonym for the whole Passion.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> RIVOUR, *Le Codex*... 243, n. XXXVI 2.

<sup>28</sup> It is true that on Great Thursday, after the station at Zion, there is a station at the Mount of Olives for the evening office and the vigil. But this station follows «immediately», the rubrics say, after the reading at Zion of Mark 14:1–26, which ends with «and having given thanks, they went out to the Mount of Olives» (translation from RIVOUR, *Le Codex*... 269). At the Mount of Olives the gospel reading at the end of the vigil is Jn 13:16–18.1, again a discourse with the disciples. For the reading of the Matthew account of the arrest, the church «went down from the Mount of Olives to Gethsemane» (RIVOUR, *Le Codex*... 275). From there they went to the court of the High Priest for the reading of Matthew's account of Peter's denial, further marks of historicization based on the Matthew narrative.

<sup>29</sup> Cf. N. PINKES, The Use of *paradedele* in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament / Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde: Europäische Untersuchungen Joachims Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern / Eds. C. BURCHARD, B. SCHALLER (Göttingen, 1970) 204–212.

And it is suffering, the Passion, rather than precisely death, which is highlighted in the early writers and in the Nicene creed. In fact, all the writers Jaubert cites as placing Jesus' death the day after the Last Supper — Irenaeus, Apollinaris of Hierapolis, Clement of Alexandria — use precisely the term «suffering» as a synonym for death. The liturgical formulae reflect these theological resonances and tell us nothing about the chronological relationship of the supper to the crucifixion.

Jaubert tries to demonstrate from the writings of Irenaeus, Apollinaris of Hierapolis and Clement of Alexandria that the earliest evidence for a Thursday evening supper appears around 165.<sup>31</sup> This evidence emerges, as Jaubert notes, in connection with a debate about the discrepancy between the Johannine and Synoptic chronologies. For Jaubert this means that «it is clearly a question of deduction, not of tradition».<sup>32</sup> It should be noted, however, that this second-century debate is not about the date of the Last Supper, but about the character of the Supper and the date of the crucifixion. All sides agree that the Supper took place on the eve of the crucifixion. This fact is not at issue because it is a part of their tradition from the time of the Gospels. There is nothing to indicate that it is a new discovery. Jaubert thus overstates her case when she says that «there is no tradition concerning Thursday evening».<sup>33</sup> It is important to note, too, that this evidence for a Thursday supper tradition is still older than patristic evidence for the tradition of a Tuesday evening supper, which must be limited to the *Didache* and *apostolorum*.

Jaubert tacitly acknowledges this weakness in her patristic evidence, for it is ultimately the liturgical evidence, and in particular the Wednesday fast, on which she relies to make the bridge between the later patristic evidence and the early Christian period. «The Wednesday tradition [of Jesus' arrest] marked the liturgy with an indelible imprint, imposing on it the Wednesday fast... It blends with the central axis of the Christian liturgy».<sup>34</sup> But as we have seen, this connection is not secure. It is likely that the Wednesday fast developed independently and was only later connected with the Passion narrative. The liturgical tradition cannot bear the weight that Jaubert places on it.

### 3. Further Evidence for the Jubilees Calendar in Early Christianity and Implications for Jaubert's Hypothesis

The weekly fasts in *Didache* 8.1 tantalizingly suggest the possibility of the continued use of a Jubilees calendar in early Christianity. The best evidence for continuity between the Jubilees and Christian calendars, however, is not to be found in the structure of the week, but in the structure of larger

<sup>31</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 85–89.

<sup>32</sup> JAUBERT, The Date of the Last Supper... 88 (Jaubert's emphasis).

<sup>33</sup> *Ibid.* 90 (emphasis removed).

<sup>34</sup> *Ibid.* 90–91.

units of time, since the most distinctive characteristics of the Jubilees calendar lie not at the level of the week, but in its organization of the year as a whole. Some of this evidence can be found in the *Ethiopic Book of Adam and Eve* to which Jaubert devotes a considerable number of pages.<sup>36</sup> Her main interest, of course, is this text's practice of assigning events to days of the week, especially Friday, and the fact that it traces the liturgical days of Wednesday, Friday and Sunday to Adam and Eve, linking the Adamic offerings on these days to Christ's future suffering. The former, we have said, reflects the juxtaposition of the canonical passion and creation narratives. The latter can be accounted for by contemporary liturgical practice, i. e., the Wednesday fast. But she also notes the text's interest in the 92<sup>nd</sup> day, which in the Jubilees system would be the beginning of a new quarter, and its use of periods of 50 days.<sup>37</sup> The significance for the Book of Jubilees of the number fifty in connection with Festival of Weeks or First-Fruits, the importance of this feast for covenant renewal, and the unique method for calculating the time of its celebration are well known. Jaubert observes in a footnote the connection between the Therapeutai, Slavic Josephus' assertion that the Essenes paid attention to the 7<sup>th</sup> week, and the reference to seven weeks in Apostolic Constitution 7.36A.<sup>38</sup> The interest in 50-day periods appears even more significant after the discovery that the Qumran calendar had a succession of fifty-day periods marked by successive First-Fruits Festivals, the First-Fruits of Wheat in the middle of the third month, of Wine on the third of the fifth month, and of Oil on the twenty-second of the sixth month<sup>39</sup>. Hildegard and Julius Lewy had already pointed out parallels between a pentecostal system such as that found among the Therapeutai and the division of the East Syrian Christian calendar into 50-day periods.<sup>40</sup> Joseph Baumgartner later drew the connection between the East Syrian calendar and the succession of First-Fruit festivals at Qumran.<sup>41</sup>

These parallels between Christian sources and the Jubilees calendar are even more suggestive than that found in *Dudacke*. Better evidence still can be found in the early Christian calendars from Syria and Jerusalem.<sup>42</sup> There we

find several dates which correspond to dates in the Jubilees calendar. More significantly, these dates suggest that the early Jerusalem church retained not only the celebrations of the Jubilees calendar, but the same narrative pattern that we find in Jubilees. The dates in question are presented in the following table:

Jerusalem, 5 <sup>th</sup> c.		Jubilees/Qumran	Syria, 5th/6 <sup>th</sup> c.?
(Easter)		I/15 Passover/ Sacrifice of Isaac	
9/15 May (Pentecost)	Infants Slain by Herod	III/15 Feast of Weeks/Covenant/ Birth of Isaac	15 May — Mary, Protectress of Gisin
2 July	Ark of Covenant	V/3 Wine/Covenant	3 July — Thomas
15 August	Mary Theotokos	VI/15 Visitation to Sarah/ Conception of Isaac	15 Aug. — Mary, Protectress of Vines
23/24 Aug.	Apostle Thomas	VI/22 Oil/Covenant	(22 Aug., 394 — transfer of St. Thomas' relics to chapel in Edessa)
13–20 Sept.	Dedication/Cross	VII/15–22 Booths/ Thanksgiving	

The dates of the Jerusalem and Syrian calendar that correspond with dates in the Jubilees calendar include not only Passover, Pentecost/Weeks and, possibly, Booths, which we would expect and which also occur in official Judaism, but also the secondary Feasts of First Fruits, which are unique to the Judaism that followed the Jubilees calendar. These dates are associated either with the Covenant, which is a theme that we find connected with First Fruits in Jubilees, or the apostle Thomas. This association with Thomas is suggestive. Annie Jaubert, in another essay on the Qumran calendar and the

<sup>36</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 55–59, 79–80.

<sup>37</sup> *Ibid.* 58.

<sup>38</sup> *Ibid.* 156, n. 38.

<sup>39</sup> Cf., e.g., 11QT, 4Q327. These texts were published after Jaubert's book.

<sup>40</sup> H. Lewy, J. Lewy, *The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar* *N. Hebrew Union College Annual* 17 (1942–1943) 100–102.

<sup>41</sup> J. M. Baumgartner, *4Q Halakot: 'S. the Law of Adam, and the Pentecostal Calendar* *N. Journal of Jewish Studies* 27 (1976) 42–43.

<sup>42</sup> We have a fifth-century calendar of the church of Jerusalem in a lectionary preserved in Armenian, the old Armenian Lectionary, edited by B. Zakkari, *Le Codes*. . . The Syrian evidence is later, although the earliest Syrian *Transitus Mariæ* suggest that the May 15 and August 15 dates were already in place by the sixth century. Cf.

F. Kail, *Un Martyrologe et deux calendaires syriaques* *N. PO* 10/1 (Paris, 1915); *The Lectionary of the Monastery of 'Atûlû' in Tûr 'Abdîn, Mesopotamie* [Ms. Marthi Oth 47] *J. Facsimile edition* by A. Vööbus (Louvain, 1985) (CSCO 466); *A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Marthi, Tûr 'Abdîn, Mesopotamie* [Ms. Marthi Oth 48] *J. Facsimile edition* by A. Vööbus (Louvain, 1986) (CSCO 485); *Transitus Mariæ* *N. Apocrypha Syriaca: The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariæ* / Ed. with English translation by A. Sams Larsen (London, 1902) (Studia Syriaca 11). For a full exposition of the evidence see W. D. Ray, *August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar* [Ph. D. Dissertation, University of Notre Dame, 2000].

Gospel of John,<sup>43</sup> connects Jesus' appearance to Thomas on the eighth day after the resurrection (Jn 20.24–29) with the distinctive method which the Qumran calendar uses to fix the date of the omer ceremony, that is, on the day after the first Sabbath after the full feast of Unleavened Bread, or one week after it would have been celebrated according to the official calendar using the Johannine chronology, given the conclusion between the official and Qumran calendars that Jaubert assumes. Thomas' absence from the community on the day of the resurrection, and his presence one week later on the day of the Qumran omer ceremony may suggest that, for John, Thomas serves as the representative of a community that used the Qumran calendar. He may serve the same function in the calendars of the early Jerusalem and Syrian churches.

Most significant is the date of August 15, the feast of Mary Theotokos, which first appears in the Jerusalem calendar. It has long been recognized that this date in fifth-century Jerusalem was not the feast of the Dormition/Assumption of Mary that it later became, but a general commemoration of Mary's birth-giving. Why this date was chosen for such a commemoration has long perplexed scholars.<sup>44</sup> Its significance becomes clear, however, if it is seen against the background of Jubilees. One of the few dated events not dated to a festival in Jubilees is the angelic visitation to Sarah and the conception of Isaac in the middle of the sixth month, nine months before the Festival of Weeks, to which the birth of Isaac is dated (Jub 16.12–13). The birth of Isaac at Weeks, of course, fits into the basic Jubilees narrative pattern of promise and fulfillment. Isaac both fulfills the promise to Abraham made at the previous Festival of Weeks and represents the promise of a future fulfillment (cf. Jub 16.17–18). Significant also is the fact that Jubilees dates the sacrifice of Isaac to Passover, where it is explicitly linked to the shaming of Mastema and the defeat of the evil powers. Abraham is the one through whose faithfulness the powers of evil are defeated, making possible the future fulfillment of the promise. In later representatives of this pattern such as 4Q225, Isaac also becomes a participant in this faithful action. Against this background, the mid-August celebration of Mary's birth-giving becomes understandable as part of a typological extension of this Isaac cycle to Jesus.

In this way we would also explain the mid-May celebration of the Infants slain by Herod that we find in the fifth-century Jerusalem calendar. Bernard Botte included this Jerusalem celebration among a handful of data indicating

a possible early mid-May feast of Christ's nativity.<sup>45</sup> Such a mid-May celebration of the Nativity should be connected with the Jubilees narrative, in which Isaac is born on the Feast of Weeks (Pentecost) in fulfillment of the promise. Jesus is the Isaac-like figure whose faithful action of self-sacrifice at Passover defeats the evil powers and makes possible the eschatological fulfillment of the «promise of the Holy Spirit», a term used by Paul and his interpreters (Gal 3.14, Eph 1.13, Acts 2.33; cf. Luke 24.49, Jub 1.24–25). Paul uses both this term and this narrative pattern in his treatment of the Abraham narratives occasioned by his opponents' argument at Caesarea, opponents he identifies with the Jerusalem church. And Paul's interpreter Luke dates the fulfillment of the promise at Jerusalem precisely to Pentecost.<sup>46</sup>

Thus we find in the early Jerusalem church not only the continued use of the Jubilees calendar, but also of the narrative pattern associated with it. But this means that the early Jerusalem church inherited from the world of Jubilees not only a style of narration through liturgical celebration, but the whole narrative world of Jubilees. This has significant implications for Jaubert's hypothesis. While the presence of this calendar in early Christianity would appear to lend credence to this hypothesis, the continued acceptance of the narrative associated with the calendar argues against it. A Christianized Jubilees narrative would align more closely with the Johannine chronology of the Passion than with the Synoptic. This accords with the generally recognized phenomenon that John stands closer to Qumran than the Synoptics. But this is just the opposite of what Jaubert proposes. For Jaubert, it is the Synoptic chronology that depends upon the Jubilees calendar. Also at variance with Jaubert's expectations is the fact that in the post-apostolic period it will be those who adhere to the Johannine chronology that will also show the most influence of the Jubilees narrative pattern, the Quarendecimans of Asia Minor. These latter, we would expect from Jaubert's argument, should be the least influenced by Jubilees and its calendar. Finally, for a Christianized Jubilees community the Eucharist would probably not have its origins in the Passover, and so the Last Supper of Jesus need not have been a Paschal meal.

In the Jubilees narrative, the binding of Isaac corresponds with the sacrifice of the Passover lamb, as Jaubert himself has noted<sup>47</sup>. It is through this sacrifice, of both Isaac and the lamb, that Mastema is shamed and bound (Jub 18.12, 48.15). In its typological adaptation to the Christian story, Jesus repla-

<sup>43</sup> The Calendar of Qumran and the Passion Narrative in John's Gospel and Qumran / Ed. J. H. COZZANOWSKI (London, 1972) 63–65.

<sup>44</sup> A recent investigator concludes that «at present, it is necessary to underscore our incapacity to determine the origin of the date of 15 August»; S. C. MCMANUS, *Dormition et Assomption de Marie: Histoire des traditions anciennes et Théologie Ascétique* 98 (Paris, 1995) 381.

<sup>45</sup> B. BOTTE, *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie: Étude historique* (Louvain, 1932) 17.

<sup>46</sup> It may also be that Luke knows the other significant date of this pattern, the middle of the sixth month, cf. Luke 1.26.

<sup>47</sup> A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Paris, 1963) 90, n. 5, cited in the English translation of JAUBERT, *The Date of the Last Supper...*, 149, n. 18; cf. Jub 17.15–18.17.

ces both Isaac and the lamb. This is in fact what we find in the Johannine chronology. In John of course, the crucifixion occurs on Nisan 14 according to the «official» calendar, since it occurs on Friday and not on Tuesday as one would expect according to the Jubilees calendar. In this John may simply reflect the hard facts of history. But this would not have prevented a Jubilees community from seeing in this event a fulfillment of the type of Isaac, just as John sees a fulfillment of the type of the lamb. The importance of this narrative moment, so central to the Jubilees narrative world, is lost on the Synoptics.

It was not lost, however, on those who most held most tenaciously to the Johannine chronology, who rejected any suggestion that Jesus celebrated the Pasover with his disciples, the Quartodecimans of Asia Minor. There we find early and extensive use of Isaac typology. We find it in the *Pem Pascho* and several fragments from Melito, in the Martyrdom of Polycarp, and in another fragment from Apollinarius of Hierapolis. Such typology was embedded in the liturgy, as in this hymn fragment quoted by Melito (Perier's Fragment XII):

For as a ram he was bound (so it says of our Lord Jesus Christ)  
And as a lamb he was shorn  
And as a sheep he was led to slaughter  
And as a lamb he was crucified...<sup>40</sup>

It even appears that «the Bound One» was used as a title for Jesus, as in a fragment from Apollinarius:

<sup>40</sup> O. POIRER, *Méliton de Sardes. Sur le Pâque et fragments* (Paris, 1966) (SC 123) 234. R. L. WILKIN, *Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac* // *Theological Studies* 37 (1976) 53–69, has argued that these fragments reflect a reaction by Melito to Jewish eschatological developments. What Wilkin fails to notice, however, is that Melito takes his lead not from the text in Genesis, but from a hymn in which there is already a developed Isaac typology. In the same fragment Melito expands the first line of this hymn to show the typology: «Not afraid of the sword, nor dismayed by the fire, nor grieving to suffer, he (Isaac) bravely bore the type of the Lord. Isaac, then lay at the center, bound like a ram, and his father beside him brandishing the unsheathed sword, not ashamed to kill his sons.» It seems, then, that Isaac-Jesus typology was already current in Asia Minor before Melito.

We find the same typological connection with Isaac in the Martyrdom of Polycarp of Smyrna, which is approximately contemporaneous with Melito's homily, especially in the account's insistence that Polycarp is «not nailed, but bound», so that «with his hands put behind him and bound, he can be described as »a noble man out of a great flock, ready for sacrifice, a burnt offering ready and acceptable to Gods (The Martyrdom of Polycarp 14.1 / Ed. with French translation by P. T. CAHILL // *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyrdom of Polycarp* (Paris, 1969. Revised and corrected edition) (SC 16). English translation in C. C. RICHMONDS, *Early Christian Fathers* (New York, 1970). This description connects Polycarp symbolically with Christ, but also with Isaac.

The 14th is the true Pascha of the Lord, the great sacrifice (is) the child of God in the place of the lamb, the one who was bound (is) the one who bound the strong men, and the one who is judged (is) the judge of the living and the dead...<sup>41</sup>

Here we see the intimate connection between the Isaac typology and the insistence on the Johannine chronology.

Jaubert opposes the practice of the Asia Minor Quartodecimans, which followed the «official» Jewish calendar in observing 14 Nisan on whatever day of the week it would fall, to the apparent majority practice of celebrating Pascha each year on a Sunday, that is, a fixed day of the week, which she believes derives from the «fixed-day» calendar of Jubilees.<sup>42</sup> This corresponds to the opposition she draws between the Johannine chronology and the Synoptic. But we need perhaps be so hasty to oppose the Quartodeciman practice of observing 14 Nisan to the Sunday observance of the Resurrection. The dispute over the Quartodeciman practice was, as Irenaeus notes in a fragment preserved in Eusebius, as much about the character of the fast as about the keeping of the day.<sup>43</sup> If for the Quartodecimans, the fast of Nisan 14 was on behalf of those who crucified Jesus, as *Didascalia apostolorum* 21 says,<sup>44</sup> then the observance of this fast carried the historical memory of the crucifixion and was necessarily tied, in the view of those who kept it, to the «official» calendar.

This Quartodeciman observance of the anniversary of Jesus' death on the «official» calendar does not exclude the possibility of a separate celebration of the resurrection in these communities, either on a Sunday or, more probably, for the whole fifty day period culminating in the Festival of Weeks but having the character of a Sunday. It is not perhaps coincidental that several of the sources for such a fifty-day celebration cited by Robert Cabré in his study of Pentecost can be connected with Asia Minor: the Acts of Paul, Irenaeus, and probably the *Epistola Apostolorum*.<sup>45</sup> This fifty-day period, whether or not it was connected with the keeping of 14 Nisan on the «official» calendar

<sup>41</sup> Text in POIRER, *Méliton*, p. 244.

<sup>42</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*, p. 62–63.

<sup>43</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* 24.8 // *Extrait de Césarée. Histoire ecclésiastique* / Ed. by G. BAKRY (Paris, 1952–1964) (SC 31, 41, 55).

<sup>44</sup> «[O]ur fast which we fast in the Pascha, that you are to fast, is because our brethren have not obeyed...It is required of us, thus, to have pity on them, and to believe and to fast and to pray for them...Last, this practice of fasting for the disobedient brethren is connected with beginning the fast when your brethren who are of the people perform the Pasover». Translation from VIGOUROUX, *Le Didascalion*, p. 192–93, 196.

<sup>45</sup> R. CABRÉ, *La Pentecôte: l'évolution de la Cinquantième pascale au cours des cinq premiers siècles* (Tournai, 1965). A case can also be made for the influence of Asia Minor on Tertullian, who also witnesses to such a celebration, viz. Montanism, for which the Pentecost experience was central.

dat, would have been calculated using the criteria of the Jubilees calendar and thus began and ended on a Sunday. Jaubert is right to note the important place of Sunday in the Jubilees tradition. This importance is closely connected with the importance placed on the number fifty and the succession of fiftieth day festivals, all falling on Sunday. Sunday is the day after the seventh day just as the fiftieth day is the day after the seven times seventh day. The Festival of Weeks (Pentecost) is, as we have seen, the central feast in Jubilees, the feast of fulfillment of the promise and renewal of the covenant. It is not surprising that in the christianised version of this narrative world Sunday, Pentecost and Resurrection should be rightly linked. Sunday in this conceptual framework would perhaps better be thought of as the weekly Pentecost than as the weekly Pascha.

This priority of the Festival of Weeks in the Jubilees community also has significance for the crux of Jaubert's argument. She rightly notes that «for the primitive community this meal [Jesus' Last Supper] was central and normative». It is «the meal around which the whole Christian liturgy revolves». It could not, then, have been «celebrated in a manner opposed to the basic principles of the liturgy and outside the main-stream of the continuous development which led from one liturgy to the other». If, then, Jaubert argues, there is «a fundamental continuity between the Jewish fixed-day [Jubilees] calendar and the Christian calendar», about which our evidence suggests she might be right, and «if the circle to which the disciples belonged used the fixed-day calendar», which is a distinct possibility, then «how could Jesus himself have celebrated the Pasch on any other day than Tuesday evening?»<sup>24</sup> This reasoning is impeccable. The question it begs, however, and the question the differing chronologies of the Gospels raise, is «Was the Last Supper a Paschal meal? In the Jubilees narrative world it need not have been. Karl Georg Kuhs has shown some similarities between the Last Supper and the ritual meals at Qumran described by Josephus and the Qumran Manual of Discipline (1QS and 1QSa).»<sup>25</sup> Among the things that such a hypothesis explains are the focus on bread and wine rather than the traditional elements of the paschal meal such as the lamb and the herbs. Recently, Étienne Nodet and Justin Taylor have expanded on this explanation by noting that in 1QSa it is the first-fruits of bread and wine which are blessed by the Messianic priest. They suggest that this rite derives from the blessing of the first-fruits at the Feast of Weeks which was recreated in every ritual meal at Qumran.<sup>26</sup> Such a

suggestion would make sense in light of the significant place this feast played in Jubilees and in the early Christian community that used the Jubilees calendar. It may be, then, that it was to Pentecost, rather than Passover, that the early Christian community that used this calendar looked for its understanding of the Last Supper. This would also account for its weekly commemoration of the Last Supper in the Sunday Eucharist. Even if, then, Jesus and his disciples celebrated the Passover meal on a Tuesday evening in accordance with a Jubilees calendar, there is no reason not to accept the unanimous witness of the Gospels that the Last Supper and arrest of Jesus took place on Thursday.

#### 4. Conclusion

Annie Jaubert, through her elucidation of the Jubilees calendar and her demonstration of its relevance for the early Christian period, has opened up new vistas for exploration. The recognition that such a calendar was indeed in use someplace in the early Church casts light on a number of problems in our understanding of the period, from the fading practices of the *Didache* to the Paschal controversy of the second century. The further recognition that the group or groups that used this calendar inherited not only the calendar but also the narrative associated with it opens up a new window into their world. Such knowledge, however, cannot solve the question that Jaubert directed it toward: the divergence in the Gospels' chronology of the Passion. Rather than supporting the Synoptic assertion that the Last Supper was a Passover meal, as Jaubert supposed, the Jubilees narrative actually supports the Johannine position that it was not.

The presence of the Jubilees calendar in early Christianity can, however, explain some of Jaubert's data: the tradition of a Tuesday evening Last Supper and the arrest, especially in the *Didache* and apostoloi. The historical reality is that the Last Supper took place in close proximity to the official Passover because Jesus was killed in proximity to the official Passover. In my view, but need not have, taken place in proximity to the Passover on the Jubilees calendar. This proximity to the official Passover would have provided sufficient motivation for later writers to make the Last Supper into a Passover meal. The long resistance to such an idea among groups in Asia Minor and Syria who probably used the Jubilees calendar and the affinities between the meal as described by the gospels and sectarian ritual meals suggest that it was not. The kind of compromise which we find in *Didache* 21 represents a fusion of the continued celebration of Passover by the Jubilees calendar, that is on Tuesday, with the long-entrenched idea that the Last Supper was a Passover meal.

<sup>24</sup> JAUBERT, *The Date of the Last Supper*, 65–66.

<sup>25</sup> K. G. KUHS, *The Lord's Supper and the communal meal at Qumran in the Scrolls and the New Testament*, (Eds. K. STEDMAN, J. B. CHARLESWORTH) (Reprint ed., New York, 1992) 63–83, 259–265.

<sup>26</sup> E. NODET, J. TAYLOR, *The Origins of Christianity: An Exploration* (Collegeville, MN, 1998) 113–115. The authors go on to assert that this was also a Passover

meal, according Jaubert's solution to the chronological problem as «the least difficult hypothesis» (123). If the Last Supper need not have been a Paschal meal, however, there seems no reason to force this harmonization.



## JAUBERT'S SOLUTION TO THE PASSION CHRONOLOGY

Annie Jaubert became famous for her pioneering work in clarifying a number of significant points regarding the calendrical teachings of 1 Enoch 72-82, Jubilees, and the Qumran scrolls. In particular she established that the 364-day solar calendar of these sources began on a Wednesday, the fourth day of creation when the sun was made (Gen 1:14-19). Because 364 is exactly divisible by seven, finding this one day/date correspondence allowed her to establish all of the others for every year. She went on to argue that the same calendar is presupposed in the priestly parts of the Hebrew Bible so that it was not an innovation of the authors who wrote 1 Enoch, Jubilees, and the scrolls.<sup>1</sup>

One of the principal emphases in Jaubert's elucidation of this ancient priestly calendar was what she called the liturgical days of the weeks.<sup>2</sup> Her research on the Book of Jubilees established to her satisfaction that three weekdays were the ones on which the important events of sacred history occurred: Sunday, Wednesday (emphasized most), and Friday. Major undertakings begin on Sundays, the day farthest from the sabbath when travel and other labors were strictly forbidden; it was also the date of the feast of the covenant, the festival of weeks; Wednesday, the midpoint in the week when there was the least danger of violating a sabbath, was the day for the beginning of the festivals of unleavened bread and booths; while Friday, the day before the sabbath, was one for concluding undertakings of various kinds such as journeys.

Much more is known today about the calendrical systems of the Qumran group because many texts have been identified and studied since Jaubert first announced her theses. These texts confirm the essentials of her view. So, for example, the day of the week on which the year began is documented as being Wednesday, and the date for the festival of weeks is the fifteenth day of the third month, just as she argued. This is not to say that all aspects of her wider theory have been confirmed. For one, her claim that priestly parts of

the Hebrew Bible presuppose a 364-day calendar is disputed and hardly demonstrated, however appealing it is.<sup>3</sup>

Jaubert's contribution attracted a large amount of attention in the 1950s when her major publications appeared, but she became the center of an even more enthusiastic debate when she attempted to apply the insights from her calendrical research to an old problem in gospel research: the conflicting chronologies for passion week in the synoptics and John.<sup>4</sup> In the following paragraphs that problem will be sketched, Jaubert's solution will be explained, and reactions to it will be summarized and evaluated.

A. The chronological conflict: The details of the problem are these. In the synoptic gospels, the last supper that Jesus shares with his disciples is presented as a passover meal. The point is clear from passages such as Mark 14:12 where the disciples ask Jesus a question in a precisely dated context: «On the first day of Unleavened Bread, when the Passover lamb is sacrificed, his disciples said to him, "Where do you want us to go and make the preparations for you to eat the Passover?"»<sup>5</sup> The biblical instructions for the passover lamb required that it be selected on the tenth day of the first month (Exod 12:3) and then: «You shall keep it until the fourteenth day of this month; then the whole assembled congregation of Israel shall slaughter it at twilight. (12:6) Thus the disciples would have addressed their question to Jesus on the fourteenth day of the first month (Nisan). Upon receiving his instructions they made the necessary preparations (Mark 14:16) and the meal itself followed (vv. 17-31), in line with Exod 12:8 which stipulated that it was to be eaten that night. The same approach to the last supper emerges from Matthew and Luke who based their narratives on the text of Mark (see especially Matt 26:17-19; Luke 22:7-14). In all three of the synoptic gospels the term *evening* is used for the event: On Passover night, after Nisan 14 had passed to Nisan 15, Jesus was arrested and later, but still on Nisan 15 and after a whole

<sup>1</sup> I have surveyed the Qumran material in *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time* (London and New York, 1968) (The Literature of the Dead Sea Scrolls). See pp. 71-90 for the calendrical texts. For reactions to Jaubert's views about the priestly texts in the Hebrew Bible, see J. C. VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Solar Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses* *JCBQ* 41 (1979) 390-411 (= *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Leiden-Boston-Köln, 2000) (JSP-Sup 62) 81-104).

<sup>2</sup> A. JAUBERT, *La date de la dernière cène* *RHR* 146 (1954) 140-173. The essay, with some of her other studies, was incorporated into her book *La date de la cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris, 1957). The book was translated into English by I. RAEFFERTY as: A. JAUBERT, *The Date of the Last Supper: The Biblical Calendar and Christian Liturgy* (Staten Island, NY, 1965). References below will be to the English version of the book.

<sup>3</sup> All scriptural citations are from the *New Revised Standard Version*.

<sup>4</sup> A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran: Ses origines bibliques* *JVT* 3 (1953) 250-264. As she acknowledges, she was building on suggestions made by D. BARTHELEMY, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran* *RB* 59 (1952) 187-218.

<sup>5</sup> A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine* *JVT* 7 (1957) 35-61.

series of events, he was crucified. That the same day was involved may be inferred not only from biblical law but also from the time indicators: Mark 15:1 (Matt 27:1; Luke 23:1) mentions that the council met when it was morning, 15:25 says they crucified him at the third hour of the day; 15:33 (Matt 27:45; Luke 23:44) notes the darkness at the sixth hour; and 15:34 (Matt 27:46) puts Jesus's death at the ninth hour. Mark also allows us to infer that the day in question, Nisan 15, was a Friday because he writes about the time immediately after Jesus's death: «When evening had come, and since it was the day of Preparation, that is, the day before the sabbath...» (15:42; cf. Luke 23:54 and Matt 27:62).

As a result one can express the synoptic chronology thus:

Nisan 14	Thursday	preparation, meal begins
Nisan 15	Friday	meal ends, arrest, trials, crucifixion, burial
Nisan 16	Sabbath	

In the gospel of John matters are different. The last supper, which is never called a passover meal and lacks key characteristics of one, is said to take place «before the festival of the Passovers» (John 13:1; see also v. 29). After eating Jesus went with his disciples to a garden where he was arrested (John 18:1–12). The next verse to mention a time, John 18:28, is set «early in the morning». It is significant that in the same verse we read: «They [Jesus's captors] themselves did not enter the headquarters, so as to avoid ritual defilement and to be able to eat the Passovers». According to 19:14 it was «the day of Preparation for the Passovers», about noon, when Pilate handed Jesus over to be crucified. Once he had died, «[s]ince it was the day of Preparation, the Jews did not want the bodies left on the cross during the sabbath, especially because that sabbath was a day of great solemnity» (19:31; cf. v. 42). So in John, as in the synoptics, the day of crucifixion was a Friday, with the sabbath following. Apparently that year Passover and sabbath coincided if we follow the Johannine dating.

So, this is John's chronology:

Nisan 13	Thursday	meal begins
Nisan 14	Friday	meal ends, arrest, trials, crucifixion, burial
Nisan 15	Sabbath	Passover

Naturally this set of problems was known long before Jaubert tackled them, and scholars had offered a number of solutions to account for the one-day discrepancy and the different character of the meal.<sup>4</sup> It is indeed peculiar

that for this week, of all weeks, there should be such a disagreement in the earliest sources. One would think that the tradition would have been strong and univocal about the details for Jesus's last days on earth. Hence there should be some explanation for why the synoptics present the meal as a passover and why John sees it as a pre-passover meal and for why the two traditions put the events on different dates.<sup>5</sup>

B. Jaubert's hypothesis: A solution often proposed before Jaubert's work was to hypothesize that different groups celebrated passover on different dates, for whatever reason (e.g., a dispute between Pharisees and Sadducees about when Nisan began that year; a regional difference between Judea and Galilee, etc.). All of these proposals, however, were purely speculative because the relevant sources preserved no evidence of such deviating practices — ones that would have entailed celebration of an event so central as passover at separate times. It was Jaubert's distinction to be the first to offer an explanation that was textually based.

She knew that the Dead Sea Scrolls documented a 364-day solar calendar that was apparently actually employed by the group that inhabited Qumran. Since the archeological evidence indicated that the group had resided at the site from before 100 BCE until some point during the Jewish revolt against Rome (perhaps 68 CE), the 364-day calendar would have been practiced in the time of Jesus. It was also clear from the scrolls that the Qumran group differed in its calendrical views from the system that regulated the cult in Jerusalem. As a result, there would have been at least two calendars that groups were following during Jesus's lifetime. One was certainly the 364-day calendar; while Jaubert took the other to be the official luni-solar calendar that was used to date the festivals of the Jewish year. Her specific proposal was that the writers in the synoptic tradition followed the 364-day solar calendar, while John dated events according to the official luni-solar calendar. Since the two rarely coincided for a date, it is quite plausible that proponents of the two would celebrate festivals at different times in any given year.

The situation, however, could not be explained simply by proposing the use of conflicting calendars, one of which was the 364-day system known from Qumran. It will be recalled that in this calendar a particular date always fell on the same day of the week, year after year. So, for example, passover would always be celebrated on a Tuesday-Wednesday evening in a system in which the day begins at approximately sunset. Yet, as we have just seen, neither the synoptics nor John put passover that year on a Tuesday: in the synoptics it falls on Friday, in John on Saturday. Jaubert wrote about the synoptic pattern in which the meal is eaten on Nisan 14–15 and the cruci-

<sup>4</sup> See, for example, the survey in J. Jannasch, *The Eucharistic Words of Jesus* (London, 1966) 20–24. He divides the opinions into three categories: «The synoptics are right and John should be [interpreted accordingly]; «John is right and the synoptics should be [interpreted accordingly]; and «Both the synoptics and John are right». As Jaubert's work showed, a fourth option is that both the synoptics and John are wrong.

<sup>5</sup> It seems unlikely that the gospels deal with anything other than a day that began around sunset. See R. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Cross*, Vol. 2 (New York, 1994) (Anchor Bible Reference Library) 1333.

fixion occurs on Nisan 15: «This solution has never, in fact, completely satisfied exegètes, for it is difficult to admit so much activity on the part of the Jews during the night and the day of the Pasch<sup>1</sup> which were sacred and times of rest». She appealed instead to the account found in the *Didascalia apostolorum*, a third-century work apparently from Syria.<sup>2</sup> It claims that Jesus celebrated the passover on Tuesday evening. He was then arrested that night, the many trials, etc. took place on Wednesday, Thursday, and Friday, and he was crucified later on Friday. Here is the relevant passage (the apostles are the putative speakers):

And Judas came with the scribes and with the priests of the people, and delivered up our Lord Jesus.

Now this was the fourth day of the week. Indeed, when we had eaten the Pasover on the third day of the Week in the evening, we went out to the Mount of Olives, and in the night they seized our Lord Jesus. And the next day, which was the fourth of the week, He remained in custody in the house of Caiaphas the high priest. And on the same day the chiefs of the people were assembled and took counsel against Him. And on the next day again, which was the fifth of the week, they brought him to Pilate the governor. And he remained again in custody with Pilate the night after the fifth day of the week. But when it dawned on the Friday, «they accused him much» [= Mark 15:3] before Pilate. And they could show nothing that was true, but gave false witness against Him. And they asked Him from Pilate to be put to death. And

<sup>1</sup> «Pasch» is the word used in the English translation of Jaubert's book for «Pâques» in the French. It is not clear why Ruffini chose such a curious form; «pasover» would have been the correct rendering.

<sup>2</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 96.

<sup>3</sup> For her analysis of the text, see Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 69–80. She found the same chronology (meat on Tuesday-Wednesday, crucifixion on Friday) in Epphanias (he used the *Didascalia*) who holds tenaciously to a tradition which he no longer understands (78). In Vietorini's *de fabrica mundi*, and in the *Book of Adam and Eve*. From these witnesses, some of which are independent of the others, she traced the tradition back to the second century and thought it was a Judeo-Christian one. Her examination of passages from the earliest Christian authors showed «that the results obtained by study of patristic writings confirm those of the calendar. The sole likely date for the paschal meal was, according to liturgical analogy, the Wednesday. The earliest Christian tradition, that which is rooted in the primitive Judeo-Christian community, gives evidence pointing in the same direction. It is the only tradition which can be primitive — for there is no tradition concerning Thursday evening. The Wednesday tradition marked the liturgy with an indelible imprint, imposing on it the Wednesday fast. It has nothing about it indicative of an eccentric or lateral tradition. It is not the expression of the opinion of a peripheral [sic] group. It blends with the central axis of the Christian liturgy» (90–91).

they crucified Him on the same Friday. He suffered, then, at the sixth hour on Friday.<sup>4</sup>

A few lines later commands about fasts are given: the fourth day because on it he was seized, and the sixth because on it he was crucified. The fasts are unlike those of «the former peoples, the Jews».

This Tuesday celebration of passover, Jaubert thought, was according to the old priestly calendar in which Nisan 14 was always a Tuesday, while the passover on Saturday (as in John) would have been calculated in the official calendar according to the date in the month (the fourteenth), irrespective of the day in the week. She took care to show how many events are said to have happened between meal and crucifixion and that the one-day time span allowed by each gospel seems inadequate to accommodate all of the events. The longer chronology in the *Didascalia*, then, had the advantage of allowing enough time for the trials and other events mentioned in the gospels.<sup>5</sup>

It was one thing to identify the account in the *Didascalia* as the historically reliable one; it was another to explain how the narratives in the gospels arose from it. Jaubert proposed the following as an explanation for how the temporally compressed tradition in Mark and Matthew took form.

The memory of Peter's denial in the house of the high priest had been preserved. Now, Mark and Matthew mention only one high priest. Consequently, they placed Peter's denial in the house of Caiaphas [sic]. What is more serious, this foreshortening of perspective led the Mk/Matt. tradition to report only one session during which the high priest questioned Jesus. And, since the principal session was the trial, it has been transported to the same place as the interrogation by Annas, and so inserted in the episode of Peter's denial. It should be observed that this solution might well solve another problem, that of the place of trial, which is no longer necessarily the palace of Caiaphas [sic].<sup>6</sup>

She also maintained that a longer time for the trials would allow for two sessions of the *sanhedrin* which would comport more closely with requirements for that body recorded in the Mishnah.<sup>7</sup> Jaubert believed that the early kerygma was concerned more with conveying the substance of events than with their chronology and thus «foreshortening» involving events that actually occurred twice (two interrogations before high priests, two sessions of

<sup>4</sup> The *Didascalia Apostolorum* in Syriac, II Chapters XI–XXVI / Transl. A. Vööres (CSCO 408 / Sp 180) (Louvain, 1979) 189–190 (from chap. 21).

<sup>5</sup> She wrote at length about the complex of problems involved with the sessions of the *sanhedrin* in A. Jaubert, *Les sessions du Sanhédrin et les événements de la passion* / *RHR* 166 (1964) 143–169; 167 (1965) 1–33. Her study showed: «Dans la chronologie courante de la Passion, le problème reste donc insoluble» (33).

<sup>6</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 108–109.

<sup>7</sup> *Ibid.* 109–111.



argued that at the time of Jesus adherents of the old priestly calendar were allowed to follow it in more places than just at Qumran.<sup>20</sup> He appealed to Josephus, *Ant.* 18.1, 5 (18–19) where the historian states about the Essenes: «They send votive offerings to the temple, but perform their sacrifices employing a different ritual of purification. For this reason they are barred from those precincts of the temple that are frequented by all the people and perform their rites by themselves.»<sup>21</sup> About the passage he wrote: «The only reasonable interpretation of the quoted text would indicate that the Essenes had their own district and their own sacrificial place in the Temple. Josephus very probably describes the situation at the beginning of the Christian era; it is apparent from the preceding and following paragraphs. The time up to the destruction of Jerusalem may be included also. At any rate, the Essenes were obligated to Herod for the acquisition of their Temple district and for his permission to offer sacrifices there.»<sup>22</sup> Hence, Jesus's disciples could have brought their paschal lamb to slaughter at the temple on Tuesday according to the Essene dating of passover (or possibly the slaughter would have taken place in a home in Jerusalem)<sup>23</sup> Against this proposal, apart from the fact that there is no hint of an unusual procedure in the gospels, is the disputed meaning of the passage where Josephus describes Essene sacrificial practices. It is not so obvious from the text that Josephus pictured the Essenes as practicing their rites in a special part of the temple. Moreover, in the context he says nothing about a different Essene calendar; he mentions only their distinctive purity rules.<sup>24</sup> Then too an Essene connection for Jesus, however often it has been asserted, is an undocumented conclusion.<sup>25</sup> As J. Meier has

<sup>20</sup> Chronology of the Last Days of Jesus: A Critical Study (New York—Toronto—Paris—Rome, 1965) especially pp. 91–124. The book is a translation of a German original: Die Chronologie des Letzten Mahles und des Letzten Jers (Benediktiner) which appeared in 1963.

<sup>21</sup> The translation is from L. H. FELDMAN, *Josephus IX Jewish Antiquities Books XVIII–XX* (Cambridge—London, 1981).

<sup>22</sup> Chronology of the Last Days of Jesus..., 100–103.

<sup>23</sup> *Ibid.* 115–117.

<sup>24</sup> For a discussion of the issue and survey of various views, see T. BROWN, *Josephus' Descriptions of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (Cambridge, 1988) (SNTSMS 58) 115–119. A basic problem is that there is some textual evidence for a negative in the statements about sacrifices (that is, the Epistola and Latin have «they do not offer sacrifices»). But even if one follows the Greek witnesses, it is still difficult to tell from Josephus where the Essenes sacrificed.

<sup>25</sup> For other positive assessments of Jaubert's thesis, see E. VOIGT, *Die ultieme coenae Domini* *NB* 36 (1955) 406–413; B. SCHWARTZ, *Was das Letzte Abendmahl ein Dienstag in der Karwoche?* *NB* 33 (1957) 266–278; N. WALSH, *The Dating of the Last Supper* *NQR* 47 (1957) 283–295; J. WALSH, *The Chronology of Paschal Week* *JBL* 77 (1958) 116–122; P. SCHWARTZ, *The Date of*

written, «there is no solid reason for thinking that Jesus had ever been a member of the Qumran community or the wider group of Essenes. His free-wheeling attitude toward the fine points of the Law stands diametrically opposed to all that was most dear to the legal extremists at Qumran.»<sup>26</sup> Jaubert was later to clarify that she did not think Jesus was a Qumranite or an Essene, although she clearly put him within the orb of their influence.<sup>27</sup> While that may well have been the case, the issue in their calendar and for such an influence on Jesus evidence is lacking.

2. Negative responses: The intention here is not to give an exhaustive overview of negative reactions to Jaubert's solution to the chronology for passion week; rather I will present what seem to me to be basic problems with it. Some of these are regularly noted in the literature, some are not.

a. Jaubert's appeal to the *Didache* is problematic and ultimately unconvincing. On any reading, it seems implausible that a third-century work would be the first one to preserve the correct chronology of Jesus's last days, when all the earliest witnesses have it wrong. But there are other problems with such use of the evidence in the *Didache*. J. Jeremias, for one, wrote that «the decisive observation is that the strange passion week chronology first found in the *Didache* is a secondary development out of the fasting practice of the Church.»<sup>28</sup> If

the Last Supper *CSQ* 20 (1955) 192–199, and J. DOUTLON, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity* (Baltimore, 1958) 26–28 (the translator has erroneously rendered «passover» as «Easter» and thus produced a confusing text). J. COMBERG, in order to counter the idea expressed by a number of scholars that the majority of crucial opinion opposed Jaubert, appended a lengthy bibliography of those who, in varying degrees, supported her (Comberg, *Jésus et ses contemporains pourvont-ils célébrer le Pâque?* a use date non officielle? *RevQ* 5 (1954–1964) 59–79, see pp. 76–79). In the article itself he discussed three possible ways for Jesus and his disciples to celebrate passover at a non-official time. M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament* (Chicago, Ca., 1953) (original, 1963) (BIS 48) 199–201, thought that the Sadducees and Essenes agreed on the old priestly calendar which was therefore widely followed at the time of Jesus. He adds: «If this was to be the last Passover of all, the consummation of Israel's deliverance as a new Exodus, Jesus might naturally choose what may have been widely and popularly held to be the old 'Mosaic' season. Was it, in fact, an illegal Passover—so far as the date and place were concerned— which Jesus and his disciples celebrated in Holy Week?» (201) While all of this is interesting, it is highly speculative. Use of qualifiers like «might naturally choose what may have been widely and popularly held» is the only way to formulate proposals of this kind, since there is no concrete evidence to support them.

<sup>26</sup> *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person* (New York, 1991) (Anchor Bible Reference Library) 392.

<sup>27</sup> A. JAUBERT, *Jésus et le calendrier de Qumran* *NFS* 7 (1960–1961) 16.

<sup>28</sup> *The Eucharistic Words of Jesus*... 25.

so, it would have arisen to meet special needs of a later time, not to furnish the original chronology of passion week. One could more reasonably argue that the reverse had happened: passion chronology was made to conform to later fasting practices.<sup>20</sup> Jaubert, it should be said, was quite aware of this point. She too had noted *Didache* 8.1 which prescribes fasts on Wednesday and Friday, unlike the «hypocrites» (i.e. the Pharisees, on her view) who did so on Monday and Thursday.<sup>21</sup> To these two days she added Sunday, called «the Lord's day» in Rev 1:10. Hence, these three days were «the liturgical days of the primitive Christian community. These, too, were those of the ancient priestly calendar, in contrast to the official calendar. It is difficult not to see in this a liturgical form of continuity».<sup>22</sup> Nevertheless, finding the first attestation of the historical order of passion week in a third-century document which highlights Wednesday and Friday in order to differ with opponents is at least unexpected. Jerusalem is surely correct in stating that there is no evidence that chronological considerations were involved in attaching the two fast days to events in passion week.<sup>23</sup> The point stands even if one can trace this tradition to an earlier period, as Jaubert does. Historical chronology still does not seem to be the point.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> See Brown, *The Problem of Historicity in John*... 214–215. He also notes that the Tuesday pasover theme is absent from the Ethiopic version of the *Didache*. For the early witnesses outside the New Testament to the one-day chronology, see BARNES, *Quintus-Kalendar und Passionschronologie*... 241–242. He also maintains that Christians at first took over the Jewish fast days (Jews they were not connected with the arrest and crucifixion of Jesus) and only later adopted their own in opposition to Jewish practice, not because of the original passion chronology (242–246).

<sup>21</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*... 53.

<sup>22</sup> *Ibid.* 54.

<sup>23</sup> See also K. NAGELWASSER, *The Didache: A Commentary* (Minneapolis, 1996) (Hermeneia) 132–133. Here he rejects Jaubert's suggestion «The association with the days of the passion was altogether a subsequent invention» (133).

<sup>24</sup> On this, cf. J. BARNES, *The Trial of Jesus: The Jewish and Roman Proceedings Against Jesus Christ Described from the Oldest Accounts* (Westminster, MD, 1959). The book is a translation: J. BARNES, *Der Prozess Jesu* (Regensburg, 1959). He writes: «The chronology of the three days attested by the *Didache* has its origin in the second century at the earliest, and is the result of the efforts made later on to derive the traditional weekly fasts on Wednesday and Friday from the passion of our Lord» (79). In the immediate sequel in the *Didache* are some rather odd claims about time spans, e.g., that three hours are to be reckoned as a day. Here the concern is clearly to justify the confession that Jesus rose on the third day, not to preserve a historical chronology. On this, see Brown, *The Problem of Historicity in John*... 214–215. He adds the point, made by others as well, that the Wednesday fast may have resulted from confusing Judas's betrayal, which occurred on Wednesday (Mark 14:10–11), with his leading the authorities to the garden for the arrest. He adds: «We

She did add later that even if fasting practice emerged in opposition to that of others, one would still have to explain the choice of Wednesday.<sup>25</sup> That may be, but it is not obvious that the original order of passion week is the explanation.

- b. Even if her appeal to the *Didache* were granted, there are substantial difficulties in accepting her thesis about the liturgical days of the week in the 364-day calendar, whether in its original or what she regarded as its modified form.<sup>26</sup> True, a number of crucial events do happen on those days of the week, but other important events fall on, say, Tuesday (pasover) or Thursday (the second pasover). In the early sources for this calendar (the priestly parts of the Hebrew Bible, *Jubilees*) the days of the week are never named (apart from the sabbath); they are simply numbered. One could argue that in *Jubilees* for example the point is not so much to emphasize certain days of the week as to attach festivals to events in patriarchal times: «Special days of the month and dates for festivals are stressed, not special days of the week. This is not to say that the calendar was not susceptible to elaboration in such a way that weekdays achieve prime importance, as they do in some Christian sources, but they are not so presented either in *Jubilees* or in the late priestly documents of the Hebrew Bible».<sup>27</sup>
- c. Her understanding of how the present gospel accounts resulted encounters a host of problems. For one, it attributes a high degree of freedom to the oral tradition (influenced by diaspora ignorance of Jewish practices); it also ignores the fact that, contrary to what she claims, specific dates must have been important in the early kerygma because each of the gospels retains an ample supply of them (many of these were presented above; there are ten in Mark 14:1–16:1). At least we can say that by the time the four gospels, our earliest sources, were written, exact dates and even days were an integral part of the story of Jesus's suffering. Second, to turn Mark 14:12b (when the Passover lamb is sacrificed) a gloss is merely to erase contrary evidence, a seemingly arbitrary procedure. A similar expression is, as we have

should remember that we have earlier evidence of a Wednesday fast without such a fanciful explanation, and we have a number of first- and second-century writers who are quite content with the one-day chronology» (215) Cf. also A. SWEENEY, *Der Termin des Todes Jesu NZNTW* 51 (1968) 77–79.

<sup>25</sup> Jaubert, *Jésus et le calendrier de Quinzia*... 27–28.

<sup>26</sup> Jaubert thought there was evidence that, as time went on, the principle of liturgical days of the week was retained by some without the 364-day framework of the calendar (Jaubert, *The Date of the Last Supper*... 45–46, 137–146).

<sup>27</sup> VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar*... 402. See pp. 399–402 for a full treatment of this part of Jaubert's theory (= *From Revelation to Canon*, 94, 91–94).

seen, also present in Luke and there is no textual warrant for eliminating it. The imperfect form of the verb in Mark (19:30) implies that the disciples were acting according to what was customary among Jews. Third, the gospels always present Jesus as observing festivals when other Jews did and never hint that he and his disciples followed a deviating calendar. While this is transparently the case in the passion story of the synoptics, in John it is also true.<sup>27</sup> Jaubert attempted to explain the Johannine evidence by arguing that the author wished to portray Jesus as fulfilling and replacing the Jewish festivals; this is true, yet she, as Meier says, «sweeps away the whole of the Johannine tradition with a wave of the hand, but with no detailed discussion. If, early on in the Fourth Gospel, Jesus' observance of the Jewish feasts in the Jerusalem temple at the same time that other Jews observe them [see John 7-8 for example] is allowed to stand as basically historical, there is no good reason to think that his observance of his last Passover in Jerusalem would diverge from her set customs.»<sup>28</sup> Jaubert was later to explore in detail the evidence for Jesus's opposition to the pharisaic leadership and his association with someone like John the Baptist whose rural priestly roots implied for her an adherence to the traditional calendar, but she could find nothing specifically supporting the notion that Jesus and his disciples followed a calendar according to which passover always fell on a Tuesday.<sup>29</sup> She did find a possible trace of a Tuesday meal in the conflicting dates for the anointing at Bethany, but her explanation of the numbers in John and in the synoptic tradition led her into more difficulties. A major one is that the prior journey to Bethany would have occurred on the sabbath, if the anointing was dated to a Saturday evening. Again she anticipated the objection but hardly answered it.<sup>30</sup>

- d. If one were to accept Jaubert's thesis, there would be another curious result. John, who is thought to be most closely related of all gospel writers and perhaps of any New Testament author to Qumran language

<sup>27</sup> Brown, *The Problem of Historicity in John*... 216; J. T. Muck, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (London, 1959) (SHT 26) 112-113; Baumann, *Qumran-Kalendar und Passionschronologie*... 247.

<sup>28</sup> *A Marginal Jew*, 1:293 (see all of 392-398).

<sup>29</sup> Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumran*... 11-25.

<sup>30</sup> Jaubert, *The Date of the Last Supper*... 165 (n. 11). G. R. Duran, who approved of Jaubert's solution to the chronological problem in the gospels, echoed her way of avoiding the issue of sabbath travel (The *Judaean Scrolls: The Problem and a Solution* (New York, 1965) 330-335). Brown (The *Problem of Historicity in John*... 216) found her evidence for the dating of the Bethany anointing «truly striking» but points out that the synoptics do place the event after Palm Sunday, not before as in her reading.

and thought, would, in calendrical matters, be following a different tradition; the synoptics, however, who show fewer parallels with Qumran, would be following the Qumran calendar. This is not impossible, but it is strange and contrary to what one would expect.<sup>31</sup>

Jaubert's case might have been stronger if she could have confined herself to the New Testament and roughly contemporary sources, but her own theory led her into a trap from which the *Dudascah's* chronology provided the only escape. It is reasonably certain that two calendars for dating festivals were used by Jewish people around 30 CE and thus the one-day discrepancy regarding passion week chronology may be explicable on this basis. Or, if the historical last supper took place on a Tuesday, it would be possible (although it would be a remarkable coincidence) to find one year in which the Essene and the official dates for passover differed by just three days.<sup>32</sup> However, in the New Testament itself there is no evidence that the authors of reports that lie behind the synoptic gospels adhered to a calendar at variance with the standard one of the time and certainly no evidence that they had adopted either the 364-day calendar known from Qumran or the supposed modification of it which retained only the liturgical days of the week. So, Jaubert needed some form of the Essene calendar to be able to claim that there were divergent calendars at the time, but in any form of that calendar passover had to be on Tuesday. This left her with the need to find some trace of a Tuesday passover and she was able to locate it only in sources considerably later than the New Testament gospels.

The simplest solution to the problem of passion chronologies in the gospels remains a more theological one that has often been expressed. The synoptic gospels, using more of an Exodus typology, present Jesus as celebrating a passover meal with his disciples before his saving death, while John pictures him as the passover lamb who was slaughtered on behalf of others at the time prescribed for the ritual. No less an authority than R. Brown offered a simple explanation:

We suggest then that, for unknown reasons, on Thursday evening, the 14<sup>th</sup> of Nisan by the official calendar, the day before Passover, Jesus ate with his disciples a meal that had Passover characteristics. The

<sup>31</sup> On this and parts of the preceding point, see W. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Grand Rapids, 1972) 204-205. It is worth citing LaSor's negative verdict because, while some conservative scholars did indeed endorse aspects of the Jaubertian solution (see the summary statement in J. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Atlanta, 1990, rev. ed.) (SBLBS 20) 186), obviously not all of them did. After all, a solution positing that all four gospels were wrong seems unlikely to appeal to conservatives.

<sup>32</sup> According to Milik, in the two calendars the festival of passover would fall in the same week about once in thirty years (*Ten Years of Discovery*... 112).

Synoptists or their tradition, influenced by these Passover characteristics, too quickly made the assumption that the day was actually Passover. John, on the other hand, preserved the correct chronological information. Of course, both the Synoptic and Johannine traditions were interested in the theological possibilities stemming from the Passover context in which Jesus died. If the fourth evangelist does not identify the day itself as Passover, he still has Jesus condemned to death at noon on Passover Eve (xix 14), the very hour at which the priests began to slaughter the paschal lambs in the temple area.<sup>40</sup>

Whether this is correct we do not know, but at least a solution of this sort has the advantage of not having to appeal to divergent calendars and third-century sources.

While the series of objections to Jubert's creative reading of the gospel evidence is a formidable one, they are confined to one small topic. That is, her proposals very likely do not explain either the original chronology of passion week or how the chronologies in the synoptics and John arose, but this should not be taken to mean that no aspects of the 364-day calendar survived in early Christianity. It appears that they did, as she and others have shown. As a result, even though she did not provide a solution to the discrepancies in the passion chronologies, Jubert did succeed in opening a fascinating new avenue into early Christian literature.

<sup>40</sup> The Gospel According to John: Vol. 2 (Garden City—NY, 1970) (AB 29A).

## Рецензии и библиографические аннотации



**Историко-археологический альманах (Арманирское краеведческое музей) / Отв. ред. Р. М. Мунчаев (Арманир—Москва, 1996—2000) Вып. 2—6. ISBN отсутствует.**

**Сокращения:** Вып. 2 (1996) — I; вып. 3 (1997) — II; вып. 4 (1998) — III; вып. 5 (1999) — IV; вып. 6 (2000) — V.

Настоящее издание явилось плодом сотрудничества краеведческого музея г. Арманир с Институтом археологии РАН. Оно выходит под редакцией директора этого института, доктора исторических наук, профессора Р. М. Мунчаева при участии российских ученых старшего (В. А. Кузнецов, В. И. Маринин, С. А. Пястичев), среднего (Н. Д. Барабанов) и молодого поколения. Публикуемые в сборнике статьи исторического, археологического и археографического профиля охватывают период от первобытной эпохи до Нового и новейшего времени; ряд публикаций связан с различными аспектами бытования христианства в северокавказском регионе, а также с более широким кругом вопросов, связанных с азиатской и русской духовностью, с бытом, обычаями и культурой различных народов Закавказья и Прикавказья. Материалы по христианству иногда выделяются в специальные тематические блоки (см. раздел «Христианство в контексте европейской культуры» — I, 158—227), но в большинстве случаев входят органической составляющей в состав того или иного выпуска альманаха. Среди публикаций такого рода — немало интересных и подчас неожиданных излодов. И если раздел в I сборнике получился более концептуальным, то в последующих томах авторы сосредоточили свое внимание на конкретном факте как основе составляющей исторического процесса и входящей категории исторической науки; думается, именно поэтому их излоды и выводы, представляющие из анализа посещений, почас столь пронзительны и обретают особую глубину...

В уже упоминавшемся разделе «Христианство в контексте европейской культуры» наибольшего внимания из статей исторических заслуживают: С. Н. Малков, *Epitheton basilicon* в посланиях [св.] Николая Mystikos и сочинениях Константина VII Порфирородного (с. 161—171); Н. Д. Барабанов, «Храмы, построенные их предками, приходят в упадок...» (Религиозная посещенность Византии XII века глазами ктиторика) (с. 211—212); из работ, посвященных более позднему периоду (XVII—XIX вв.), отметим работы: Н. О. Тюменева, *Странники истории Троице-Сергиевой лавры: осеннее сидение 1608—1610 годов* (с. 217—218); А. Л. Бойко, *Древнейшая реальная Лавра (о датировке и судьбе Лаврского образа Иоанна Предтечи)* (с. 219—220).

Стремясь выстроить «...как степень званности» автор от пропагандирующей доктрины власти, так и степень самостоятельности его политического мышления, выражающегося прежде всего в рассмотрении с прокламируемыми стереотипами (с. 162). С. Н. Махлаев доказывает на неточном материале, что для вселенского императора слава (прежде всего воинская) и христианские присутствуют в титуле вселенца «отца на рынках» (с. 164), тогда как для Николая I Мистика христианское — «призрачная ценность» (там же). Соответственно, вместо провозглашения личной славы и доблести патриархом выдвигается на первый план богоизбранность и богоугодность императора (см. с. 166–167). Разумеется, само по себе провозглашение императором автономически не дает «мыслить на свято» — для этого, согласно св. Николаю, требуется подкрепление симфонии священства и царства<sup>1</sup>; «потому патриарх фактически избегает прямого упоминания «святости» в системе императорской титулатуры» (с. 169). Подобного рода отношение к власти, при котором на первое место в системе необходимых для вселенца качеств ставится благочестие, характерно как для раннехристианской богословской мысли (учение (Леола)–Мелитона Сардийского<sup>2</sup>), так и для официальной политической литературы Византии со времен Юстиниана (и тут классическим примером являются «Утешительные главы» диакона Апполита<sup>3</sup>). Если же мы добавим сюда как более ранних хронистов (Георгий Амартоп)<sup>4</sup>, так и «Нисийские песни» св. Ефрема Сириня, наряду с прочими его гимнами, то друг неизбежно возникающих параллелей к нашему автору заметно расширится. То, что ставил Махлаев, богаты идеями и фактически материалом, находит во далеко идущие размышления такого рода, такое относится к числу ее достоинств.

В заметке Н. Д. Борбидова анализируется притязаемый перу Льва Токсанского (XII в.) небольшой трактат «О дурных обычаях греков». Некоторые из явлений, отмечаемых полемистом, как, например, злословие в земной церкви, просфор после Пасхи, находят убедительные аналогии в других, более достоверных памятниках (в данном случае — в Номоканоне при Большом Третьеке). С приведенным автором статьи

<sup>1</sup> Подступы к решению этой проблемы уже были внесены Махлаевым. См.: С. Н. Махлаев, Проблема «симфонии» и «царства» в письмах патриарха Николая Мистика // Научные чтения, посвященные столетию со дня рождения профессора М. Я. Савомола (Владивосток, 1993).

<sup>2</sup> О его связи с раннехристианской исторической мыслью см.: И. В. Князьков, Раннехристианская церковная историография (СПб., 1998).

<sup>3</sup> См., например: PG 86/1. 1165: *ὁ ἐκκλησιαστικὸς βουδισμός*...

<sup>4</sup> См.: Д. Е. Афанасов, Представления Георгия Амартопа об идеологии императора // Византизмские очерки (М., 1991).

аналогиями и делаясь на их основе выводы, следует согласиться. Их нужно учитывать при дальнейшем изучении царского, царского уровня религиозности. В этой области Н. Д. Борбидова может считаться одним из пионеров, хотя сама проблематика была очерчена еще в известной книге А. Н. Каздана и Дж. Констэнца<sup>5</sup>.

Отметим также два тезисных выступления, посвященные раннехристианской эпохе: В. А. Давыдов, Народ и толпа глазами евангелиста Марка (с. 158–160); С. М. Прокопий, Ориген и Священное Писание (с. 160–161).

В первом из них автор, упоминая Христа «азиатским проповедником», подчеркивает общечеловеческий характер евангельского благочестия в трактовке св. Марка; в то же время отмечается пасивность толпы в сцене Страстей Господних. Действительно, если, к примеру, в Мк. 15,6–15 субъектами действия выступают как *ὁ δῆμος*, так и *οἱ ἀρχιερεῖς*, то ответственность за признание Господа на казнь возлагается на последних; *οἱ δὲ* в Мк. 15,13–14 оценочным образом указывает на первоискусников. В то же время Пилат предал Господа в руки архиепископов, *ἀποδίδας τοὺς ἄρχιερεῖς βασιλεῖς*... (Мк. 15,15). Было бы логично считать, что в этом рассказе переплетаются различные субъекты действия; хотя мир и предводительством первоискусников (и епископов — Мк. 15,31), он сам выступает как достаточно самостоятельное и целенаправленное (пусть и на до-рефлективном уровне) действующее лицо.

Кроме того, царь не столь уж и монолитен в своей злобе к Сыну Человеческому. Обратим внимание хотя бы на 35-й стих: *καὶ τὰς τοῦ λαοῦ ἐν τῇ πόλει διέδοικεν* Плут... — Значит, их реакция не была спровоцирована только злостью, но явилась выражением некоего среднего личного чувства. А это уже не простая пассивность. Приходится думать, что евангелист использует гораздо более широкую палитру красок для передачи чувств и эмоций различных участников «толпы», чем то позволял доселе. Ср. также стих 36: *ἀρχιερεῖς Μ- τας*... Кто был этот ти? Римский легионер или свободный иудей? И не придется ли в ближайшем будущем написать работу об особенностях индивидуальности портретов у евангелистов в целом, в чем следует видеть проявление личного и личного, библейского характера их повествования (как известно, греческая риторика была далека от передачи индивидуального даже в своих «портретных образах»)?

<sup>5</sup> А. Р. Каздан, G. Constanz, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies (Washington, 1982) Ch. 3.

<sup>6</sup> С. С. Алексеев, Риторика как основа и обобщенная действительность // Он же, Риторика и истоки европейской литературной традиции (М., 1996) 158–190.

В работе С. М. Прокотьев, прикладнойшей широкой замысла, содержится, на наш взгляд, немало и спорных выводов. Крайне можно согласиться с утверждением автора о том, что с осуждением Оригена Церковь осудила и аллегорический метод (с. 161)... Иначе как была (не говоря уже о литературных источниках) хотя бы с изображением Христа в виде рыбы и агнца, осужденными еще в 691—692 гг. (через его сорок лет после Второго Вселенского собора?) знаменитым 82 каноном Трулльского собора? Или с бесчисленными образами аллегоремы из проповедей и евангелия средневековых византийских авторов, например, Антония Падувянского? Здесь, как и в статье В. А. Латышева, все дело в нюансировке. При чрезмерно генерализованной перспективе широкого обобщения возникает опасность утратить из виду то индивидуальное, привнесшееся порой в анализ, отнюдь, впрочем, не составляя специфику изучаемого автора и что и притом в первую очередь раскрывает историю.

На статьи по археологии отсылает работу В. А. Каминского и Н. В. Каминской «Новые исследования христианских храмов малых форм в Западной Алании» (с. 172—180), в которой, наряду с ценными описаниями памятников, выдвигается гипотеза о разрушении храма № 6 на Никитском городище в результате кавказско-арабской войны 932 г. (с. 175 сл.). Статьи В. И. Маркова «Исследования Сопчанского храма и некрополя у реки Теберды в Карачае-Черкесии» (с. 180—202) и М. Н. Локотца с С. Н. Малахова «Железные кресты византийско-славянского типа из Отрадного музея»<sup>2</sup> (с. 202—209) посвящены детальному описанию и последованию генезиса соответствующих объектов материальной культуры. Особенно интересно убедительно доказываемое (на основании письменных источников) положение Локотца и Малахова о том, что «...преобразование креста как христианской святыни в XII—XIV вв. трансформируется в ажно-адыгской этнической среде в полукаменный культ креста...» (с. 205; см. также с. 206—207). Мы снова выходим на проблему специфики и особенностей бытования нового, народного слоя религиозности в системе духовной и материальной культуры и этнокультурного уклада того или иного этноса или этносоциальной группы. Полюбо, что духовный и материальный мир «бессмысленного большинства» начинает говорить...

Оставшиеся темы можно сгруппировать более скрупулезно. Широкий круг вопросов, связанных с этноконфессиональной ситуацией на Северном Кавказе в эпоху позднего Средневековья, ставится и достаточно успешно разрешается С. Н. Малаховым во второй части «Ажно-адыгских заметок» (II, 135—158). В первом параграфе статьи доказывается путем анализа русских и западноевропейских источ-

ников, что этноконфессиональная структура Сарайской степи в составе Золотой Орды была более сложной, чем это принято думать: в ее рамках происходило приобретение нововедов (преимущественно казачков) к Православию «... в условиях непрерывных контактов с христианизированными народами Северного Кавказа, Древней Руси и Крыма как в домонгольский, так и в золотоордынский периоды...» (с. 141). Вторая часть статьи посвящена идентификации и оттождествлению личности болгарского хрониста Адриана Комнина, признавшего участие в диспуте с делегацией русских епископов из Дуная в 1163 г., с хронистом Иаковом Комнином, упомянутым в споре болгарских хронистов — документе середины XII в. Адриан — нерусское имя казачка, убедительно доказавшего русским соборникам несостоятельность аполитизированной ереси относительно порядка постов. То, что мнение этого хрониста было весьма и весьма весомо (прения проводили в ставке Мануила I Комнина), позволяет автору к приращиванию толкования (да с ней раз инкогнито дивинизм корни в историографии) — о принадлежности до 1037 г. Русской митрополит Болгарской патриархии (с. 144). Эта гипотеза представляется более убедительной, нежели предположение о прямом подчинении молодой Русской Церкви Константинополью, и о. Герарду Подкашискому<sup>3</sup>. В контексте анализируемой статьи утверждение о. Подкашиского о том, что «...выявлено положительное сведение в пользу такой предположений в источниках нет»<sup>4</sup>, следует признать подлежащим, по крайней мере, частичному пересмотру.

Наконец, третья часть статьи (с. 145—152) посвящена этнополитической истории ажно в XIV в. и также может оказаться полезной поспорам для истории религий. Широта круга затрагиваемых С. Н. Малаховым вопросов и поиск наиболее перспективных путей их разрешения делает желательным издание в будущем его работ в виде отдельной монографии (быть может, в библиотеке журнала «Христианский Восток»?).

Публикации М. Н. Локотца и С. Н. Малахова «Средневековые каменные кресты Понтийского (III, 136—140) продолжают исследование этих же авторов, дополненное во втором выпуске альманаха (I по инициативе классификации). В статье публикуются две новые находки крестов с тамгообразным орнаментом и не до конца расшифрованными (и возможно, и неидентифицированными) греческими надписями. Находки датируются авторами соответственно X—XIII вв. (с. 137) и первой половиной X в. (с. 140). Такая датировка позволяет сделать вывод о достаточно быстром распространении христианства на правобережье Средней Кубани и вдоль

<sup>2</sup> Г. Подкашиский, Христианство в богословской литературе в Киевской Руси (988—1237 гг.) (СПб., 1996) 45.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Речь идет о статье Отрадное в Карачаево-Черкесии

течения р. Урун в соответствующую эпоху «Балес значительным, — по мнению авторов, — было влияние нового вероисповедания в прасовой зоне...» (с. 139). Нельзя не согласиться и с последним замечанием Доккина и Михалева о том, что находки христианских памятников в этом сравнительно мало обследованном районе «...позволяют уточнить северные границы Аланской метрополии Константинопольского патриархата» (с. 139). У нас сейчас открыты такого рода компенсируют недостатки письменных источников, способствуя прогрессу как науки о христианском Востоке в целом, так и археологии и истории искусства как ее частных областей.

Интересными и неожиданными оказались две заметки из пятого (по старой классификации — IV) выпуска альманаха. В одной из них (Н. А. Волков, Старобригдский рукописный наборник XVIII века из фондов Армянского краеведческого музея. С. 99–102) дается полное археографическое описание книги, содержащей (разумеется, в старорусском переводе) слова и поучения св. Иоанна Златоуста, Макария Египетского, Макария Пустынного (когда-то предположительно?), Анастасия Синаита и других Отцов Церкви. Установлено греческих противоязыковых текстов и выяснение их соотношения с иными версиями древнерусских переводов этих же слов (если таковые имеются) является важнейшей исследовательской задачей. Носимына необходимость включения армянского наборника в единый каталог образцов подобного типа.

В работе В. И. Маринича «Мощи» из станиц Карабулакской (из истории старообрядчества на Северном Кавказе) (С. 113–117) описывается и анализируется интересный случай поздней (1893–1895 гг.), говоря научным языком, деконструкция мозаик, обнаруженных в средневековой скелетной постройке близ поселения Карабулак в Ингушетии — в верное, останки, мощи не являющиеся. Причиной «экзотизации» поступила, видимо, чрезмерная впечатлительность и стремление вскопать видеть знаменитые (второй признаки за таковые порождения собственной фантазии) обнаруженного останки старообрядческого святителя. Отдаленной предположительной заблуждения такого рода князь, по убедительному предположению автора статьи, одно место в Житии протоиерея Аввакума. Когда этот случай был обнаружен, в печати, престиж старообрядчества пошатнулся: одновременно с усилением миссионерской деятельности Русской Православной Церкви имели место факты перевода некоторых старообрядческих священников в Православие. История весьма показательная и для нашего времени.

Наконец, в пятом (V) выпуске альманаха следует отметить работу по сфрагистике: С. Н. Матвеев, А. В. Пыляков, Мотылюкова армянско-латин Антония (с. 46–49). Публикации памятки и расшифровка

кодаши расширяют наши все еще скудные знания по сфрагистике и эпиграфике Золотой эпохи времени ее местонахождения в Тигур-калук (Тамань, Тамария) княжестве (с. 920—980 гг.; почти авторы датируют концом 40-х — началом 50-х гг. XI в., с. 47). Публикуемая там же заметка Д. И. Макарова «Из истории византийской сфрагистики XIV в. (Об определении термина «сфрагистика» в «Четырех столбах трагедии» св. Каллиста Ангелоса)» (с. 50–52) посвящена поименно философии этим великим мыслителем и подвижником-искусством как одной из высших форм духовного делания, непосредственно ведущей к спасению. Автор стремится показать, что подобное понимание философии как конкретного (практического) пути к Богу (в аспекте на конкретности и на умном делании состоит отличие от платонизма) было характерно для сознания византийцев.

Таким образом, рассматриваемое издание является собой убедительный пример того, сколь плодотворным оказывается сотрудничество представителей различных отраслей науки о христианском Востоке — от археологов до богословов — в их общем деле. Характерное для ряда публикаций сочетание анализа письменных и материальных источников различного происхождения, внимательное отношение к факту и фиксируемому его источнику при глубине интерпретации последнего, глубокое знание средневековой и новой истории и археологии Северного Кавказа, разнотипных проявлений византийской политический (имперской) философии, которая представляла собой официальный уровень культуры, внимание и интерес к культуре народной, народной — причина того, что ряд статей этого сборника, несмотря на его трудность и сложность, и малые тиражи, несомненно, должны привлечь внимание специалистов.

Д. И. Макаров

**A. LOUTH, St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology (Oxford, 2002) (Oxford Early Christian Studies) 327 pp. ISBN 0-19-925238-6.**

Книга православного патролога и богослова Эндрю Лутта, профессора Университета г. Ларн (Великобритания), безусловно, вызовет интерес всех интересующихся патрологией и православным богословием.

Вообще говоря, в современной науке прозв. Иоанну Дамаскину уделяется мало внимания — даже десятистраничная библиография, приведенная Луттом в конце книги, содержит исключительно малое количество монографических исследований, посвященных этому великому систематизатору православного богословия, жившему между 650 и 750 гг.

Книга состоит из трех частей: «Вера и жизнь», «Вера и логика» и «Вера и образы». К тексту приложены библиография и два указателя: краткий и общий предметный. Как видно из названия, Лутт для себя лично описал жизнь и творчество Дамаскина со всех сторон и почти во всех аспектах.

В первой части автор излагает основные события жизни Иоанна Дамаскина. Дамаскин родился на территории Омейядского халифата, который, по справедливому замечанию автора, был «являлся новой конфигурацией политической географии Восточного Востока» (с. 4). Однако, установить хоть сколько-нибудь точное житие святого вполне затруднительно, ибо ей просто не хватает источников. Даже красочные события, излагаемые довольно поздно «историческим» житием Дамаскина, часто никак не могут быть верифицируемы. Его детальное знакомство с исламом (которое предполагают некоторые исследователи) и то не может быть точно подтверждено, хотя в Палестине, где подвизался Дамаскин, вполне можно присутствовать, и не сподобиться с ним было бы трудно. Впрочем, само дело — знакомство, а другое — изучение деталей. Большие текстологические проблемы запоздалого раздела его «Сте ересей» до сих пор не позволяют однозначно разрешить этот вопрос.

Несомненно корректно делая раздел о сочинениях Дамаскина. Автор подробно и тщательно оценивает как степень оригинальности сочинений (со всеми причисляющимися к нему авторскими роли автора в средневековой литературе), так и аудиторию, на которую ориентирован Иоанн. В патрологической литературе и (гораздо реже) в популярной оверках истории византийской литературы и исторический мысленно встретить определение Дамаскина как «предназначенный схоластический» и малорезультативного композитора. Это касается как его «Повного изложения» («Expositio»), так и сочинения «Диалектика» («Философские главы»). Лутт отвергает эти характеристики как упрощающие жанровую и композиционную специфику всего произведения Лутт уби-

онное. Оно, как справедливо отмечает автор, было написано для «слабых» монахов материалом для размышления и молитвы». Дамаскин не хотел создавать «прото-схоластический контекст», но хотел представить христианство не столько как «набор вероучительных положений», сколько как «способ жизни» (с. 37).

Д-р Лутт объясняет, что логический трактат был нужен Дамаскину для вычисления терминологической основой богословского языка. Богословие Дамаскина — прежде всего, богословие послесхоластическое, то есть опирающееся на философскую терминологию (природа, нисосия, сущность), воспринятую всем предшествующим богословским развитием. Ключевую роль играет понятие 'Υπόστασις, что объясняется чрезвычайностью этого понятия основным источником для «христианских учебных логик» (к которым принадлежит и «Диалектика»), то есть логическим трактатам Аристотеля и «Введение» Порфирия.

Вторая часть «Источники» посвящена, как известно, ереям, которые с ним с. Отец вымучит в письме Косме Мисконому «Богатой теологией, немощной Богом». Лутт отмечает серьезную проблему этого ересиологического трактата — его присутствие в трактате «Учение Отцов о Воплощении Саоты» (УОВС) более раннем, чем сам Дамаскин. Существует, однако, убедительное объяснение дом Косме, которое и принимает Лутт, состоящее в том, что список УОВС, содержащий заимствования из «Сте ересей», написан позднее, чем оригинал Дамаскина. Рассмотрев ересиологический трактат, автор справедливо говорит о принадлежности его к жизни «сознания», что сразу предполагает обращение его к монашеской аудитории, а также оригинальное число ересей. Лутт разбирает взаимоотношения трактата с «Панарионом» Епифания, рассмотрев трактат в ряду подобных ему каталогов. Подробному анализу подвергнуты три раздела — именно те, в которых Дамаскин наиболее оригинален: манихейство, месаланитство и ислам. Особую интереса полемике Лутта со взглядами ведущего мирового манихейского Самуэля Ли-ли-у (Lieu), который считает, что антихристианские труды византийского богослова после VI в. стали разновидностью риторического упражнения, ред манихейство уже не представляло угрозы для византийского Православия. Лутт же справедливо отмечает, что антихристианская полемика служила формой полемизма антихристианской. Рассмотрев подробно полемизму собственно антихристианскую, Лутт приходит к довольно интересному выводу: те вопросы, которые разбирает Дамаскин как в разделе 100 своего ересиологического трактата, так и в «Длином православном и сарацинском» (хотя бы не были сомнения в авторстве Дамаскина), охватывают собственно полемизму, которая велась в раннеисламском богословии между хаббитантами и мутазилитами. Полемизм — чужая интерпретация антихристианской главы трактата отражает, по мнению Лутта, миссионерскую установку православной общины в

Палестине в условиях трансформирующегося общества, когда возникает настоятельная необходимость четко определить основные позиции Православия.

В основной части книги Лутт рассматривает «Точное изложение православной аскес» (ТИПВ), которое было нетривиально воспринято в латинском богословии в качестве «патристической систематик», тогда как в действительности оно есть монашеский трактат в виде сочинения. Рассмотрение такого обширного и многоаспектного труда как ТИПВ требует выделения обширного исторического контекста, с чем прекрасно справляется д-р Лутт. Замечательно написанные терминологические и патрологические очерки об истории прамиссии христологической терминологии в триадологии могут служить прекрасным подспорьем как в патрологических изысканиях, так и любому интересующемуся православным богословием.

Идущая за тем главой «Вера и образ» посвящена полнотематично патрологическому изысканию об обстоятельствах и принципах иконопочитательского богословия Дамаскина. Здесь очерк Лутта несколько менее оригинален, автор занимается скорее реферированием патрологических трудов и собственно концепций преп. Иоанна. Завершает работу очерк антиисламоборческой гомилетики Дамаскина и живо написанная глава об Иоанне Дамаскине как первом поэте. К этой главе, впрочем, не рассматривающей подробно филологические вопросы, приложен в качестве иллюстрации типичный перевод стихов Дамаскина (традиционно имеющегося в богослужебных книгах Иоанном Монахом) из Прображения Господне и на Успение Божией Матери.

В целом работа Эндрю Лутта безусловно заслуживает прочтения читателем, кто хотел бы составить себе целостное впечатление о богословии одного из столпов православного Предания. Книга написана живо, в узнаваемой «конфордской» манере, позволяющей раскрыть широкому читателю православное богословие. Автор, что довольно редко встречается при рассмотрении основных богословских вопросов, вызывающих масштабные дискуссии среди христиан, не стремится запустить богословские рассуждения и внимательно проследит нюансы интерпретаций. Книга о преп. Иоанне Дамаскине вышла как весьма желанная для русскоязычного читателя — публицистика о основных трудах Дамаскина наконец пошла волнами кодам, и только что изданный издательством «Видение» том, в котором опубликован весь «Источник знания» в извлечениях по изданию Костера и дополнительных переводах Н. Бронзова, Н. Сагарды, послужит полезным подспорьем при чтении книги Лутта, расположенной в вышесказанному и упомянутому читателем.

А. Муравьев

## ORIENS CHRISTIANUS 85 (2001)

Из печати вышла очередная, 85-я, номер журнала «Oriens christianus» (=восток христианский), за 2001 с. Журнал был основан немцами-исследователями Христианского Востока Антоном Бунштартом и Гертом Графом в начале XX в., а сейчас издается Хубертом Кауфманном (Мюнхен) и Михаэлем Кроппом (Бейрут). Журнал посвящен филологии, истории и богословно-христианским народам Востока, сирияев, арабов, грузин, арабов-христиан, эфиопов и других. Отчасти в журнале освещаются и вопросы толкования: литургика, византийские сочинения и др. Журнал имеет свой интернет-сайт: <http://www.oriens-christianus.de/>.

Очередной номер открывается некрологом недавно скончавшегося выдающегося ученого проф. Юджина Асфальде. Некролог описывает его жизненный путь, характеризует Асфальде как ученого, патриота и христианина-каленника. Именно благодаря Асфальде в Мюнхенском Университете открылась кафедра Христианского Востока, до последнего дня он занимался в своей квартире со студентами греческой, сирийской и армянской.

Статья Уилл М. Лайта «Заметки о Новине Филопона и триентских спорах в VI в.» вновь поднимает вопрос о месте в истории богословия на Востоке Новина Филопона, знаменитого толкователя Аристотеля и монофизитского богослова, осужденного синодом же монофизитов за ересь троубокая (триезизма). Автор статьи считает, что Филопон пал жертвой несправедливой интерпретации. Попытка обосновать христологический язык Асхушана (яко еретики), Филопон попал в сети триентарной проблемы. Автор справедливо замечает, что в интерпретации монофизитства вообще и внутримонафизитских споров в частности именно триадология имеет первостепенное значение.

Вторым номером нынешнего выпуска Кристель и Флоренс Юллан, посвященная «Арийской хронике», документу столь же загадочному, сколь и дискуссионному. Достаточно сказать, что в последние годы большинство ученых считают ее подделкой известного собрания христианско-восточных древностей Алафонса Мингиты. Авторы, тщательно анализируя историчность данных, сообщаемых в «Хронике», приходят к выводу, что довольно значительный μέρος исторической информации, сообщаемой в «Хронике» довольно достоверен, восходит (или воспринимается) к историческим источникам первой руки.

Статья южнотюркской исследовательницы Дуан Кин (Duan Kin) «Bericht über ein neubairisches koptisches Dokument aus Dufang» посвящена новооткрытому документу из Дунфан (Восточный Туркестан). Тамонские папиры еще довольно мало обследованы, но в пепле B53 был найден сирийский бумажный документ, содержащий фрагмент из исторического чинопослужения с толками Псалтыря. На первой и шестидесяти-

тия страниц находится уйгурский текст тапсе богослужебного характера, отожествить который китайская исследовательница даже не попыталась. Он начинается словами «что ради ведут три собрания (нем. drei Sammler) такую беседу? Когда поймет [это] человек, быть ему на небесах...».

Статья пп. редактора журнала Х. Кайфханди «Kirchliche Gemeinschaft und Schizma im Spiegel zentraler Schreibeigenschaften» посвящена взаимоотношениям между церковью и полем рукописей, отражающих их понимание слов и церковного общения. Внимание исследователя сосредоточено на упоминании имен патриархов. Автор делает вывод, что употреблении датировок редки. По сравнению патриархов не очень распространенная вещь. С другой стороны, некоторые часто демонстрируют поверхностное понимание церковного общения, фразы типа «Александрия и Антиохия единую веру имеют» могут иметь место в моменты споров между кафедрами и т. д.

Статья Дж. Коули наследует сочинение халдейского (уинанского) епископа мар Иши Абуны (1862—1955) «Справочник для начинающих по истории сирийских патриархов», посвященное истории несторианского патриархата. История самого мар Абуны, который перешел из халдейской (уинанской) Церкви в Церковь Востока и обратно до некоторой степени объясняет фокус книги. Мар Абуна проливает свет на некоторые важные фигуры церковной истории несториан в XVI—XVII вв., такие как католикос Шинун бар Мавел и Хамзана. Проф. Коули призывает внимательно заняться изучением этого важного памятника по истории несториан и халдеев в темные века.

Замечательно интересная статья Валтера В. Маллера, «Antike und mittelalterliche Quellen als Zeugnisse über Sokotra, eine christliche Insel» посвящена источникам по истории средневековой Сомотры (острова в Аравийском море). Автор разбирает различные исторические свидетельства об этом острове, на котором некогда обитали христиане, возводившие себя к восточному Фоме, с которым также связывают себя обитатели Малабарского побережья Индии. Интересно, что введение христианство на Сомотру произошло в явной удаче, а обитатели острова были известны христианами и мусульманами по-разному и путешественники как колдуны и волшебники.

Арменологическая статья о Мигеле Ван Эсбруке «L'encyclopédie de Koptos et la prière de Mar Matthea (617)» как всегда выводит исследование на широкий простор полемических арсеналов и богословских коллизий и споров. Давно опубликованная, но малоисследованная переписка известного патриарха архиепископа Коматаса и сирийского патриарха Мар Маруфа. В результате этой переписки между кафедрами было установлено общение и предостерегли обоим вопросы, связанные с политикой Сасанидского Ирана. Неповедливо веры, представленное

Коматасом, по мнению проф. Ван Эсбрука, восходит к армянской редакции «Эпохи» или Зенена и дополнено «Алфавитом».

Петер Хамфтер в своей статье «Die Beschreibung des armenischen Kleinasiatischen Katakomben durch den Hildesheimer Domheben Wilhelm von Odenburg» анализирует описание Кatakomb у палестинского настоятеля Вильгельма Оденбургского. Этот средневековый латинский источник предоставляет своеобразные и интересные сведения о средневековом армянском государстве.

И наконец статья уйинской исследовательницы Аяны Харинаузи «Das Chammeli-Fragment aus Jeremia — Fragen seiner Entstehung und Überlieferungsgeschichte» посвящена кармелитской (то есть грузинской) проблематике — древнему фрагменту из книги пророка Иеремии. Автор исследует переломную точку древнего халдейского перевода, отражающего древнейшее грузинское переводы.

Как и все прежде выпуски журнала том 85 содержит на сс. 238–297 богатый библиографический раздел, в котором рецензируются и анализируются новые книги по тематике христианского Востока.

А. Муравьев

#### R. Roca-Puig, Anafora de Barcelona i altres pregaries: Missa del segle IV (Barcelona, 1994) 151 P.

В 1994 году, после многих лет работы, которая была книга еще в 1979 г., увидела свет книга итальянского исследователя Рокко Рокка-Пуча (далее R.-П.) «Барселонская анафора и другие молитвы: Литургия IV в.» Книга посвящена издаванию и анализу текста т. н. Барселонского псалтера (Pap. Vanc. Inv. 126–181, всего 7 страниц) (далее Б.) — памятника IV в., входящего в состав большого средневекового псалтерного кодекса (Codex miscellaneus). Codex miscellaneus содержит тексты на латыни и на греческом и состоит из 28 библиотек; Б. занимает лишь 4 из них. В Codex miscellaneus включены, в основном, произведения классических авторов, и Б. резко выделяется из него своим содержанием — он состоит из христианских литургических текстов alexandrinского (египетского) происхождения. Это следующие тексты: анафора (главная молитва чина Евхаристии: с. 1–2), молитва после Причащения (с. 2), молитва при возложении рук на больных (с. 2–3), ектенисм над елеем для помазания больных (с. 3–4), ектенисм над елеем (с. 5–6). Б. можно смело назвать кратким Евхологием, причем древнейшим из сохранившихся (с точки зрения древности самой рукописи), ряд статей и книг R.-П. ввели ее в научный оборот.

Итальянская по-итальянски книга R.-П. состоит из следующих разделов: введение (с. 7–10), публикации дипломатического и реконструиро-

ликого греческих текстов анафоры и ее переводов на китайский язык (с. 10–16), пространного анализа анафоры согласно порядку ее частей (с. 17–85), публикации реконструированных греческих текстов трех других молитв Б., сопровождаемых китайскими переводами и комментариями (с. 87–111), несколькими замечаниями относительно колофона Б. (с. 113–115), публикации дипломатического и реконструированного текстов главы Б., с комментариями и переводом на китайский язык (с. 117–126), факсимильного издания самого Б. (с. 127–139), обширного перечня лиц, которым Р.-П. выражает свою благодарность (с. 141–151).

Несомненно, публикация Б. — это очень важное событие для мировой литургической науки, поскольку значение книги Р.-П., которому принадлежит честь введения этого важного текста в научный оборот, трудно переоценить. Однако, к сожалению, нельзя не отметить, что публикация эта во многом непродуманна и неточна. Мысль о непродуманности работы приходит в голову уже при беглом взгляде на ее содержание, более, чем краткое введение оставляет читателей в полном недоумении как относительно места Б. в кругу подобных ему памятников, так и в отношении его палеолингвистических и палеографических характеристик. Далее, Р.-П. почему-то не снабдил свою книгу не только обычными для подобного рода изданий указателями, но даже и простым списком литературы (хотя, несомненно, для этого полиграфические возможности неслись все полиграфические возможности — достаточно взглянуть на объем перечня библиографических изданий. Но список почему-то не удостоенный дипломатического издания. Но самым большим недостатком работы следует признать наличие в предлагаемых Р.-П. реконструкциях первоначального греческого текста Б. целого ряда ошибок и неоправданных конъектур.

Вероятно, главным источником таких ошибок для Р.-П. стало то, что он произвольно разделил текст Б. на главы еще на этапе первоначальной расшифровки текста — предлагаемые им дипломатические версии анафоры и главы разделены на слова, в то время как в рукописи такая разбивка отсутствует, и текст не всегда однозначно может быть разделен на слова — в результате исследователь с самого начала невольно оказался в плену поспешной интерпретации. Кроме того, Р.-П. не учел в полной мере возможного влияния процессов, происходящих в греческой фонетике в поздней антиквистическую эпоху, на текст Б.

От общих слов перейдем к конкретным ошибкам Б. и укажем, какие именно конъектуры Р.-П. неоправданным или неверным.

### 1. Анафора.

Прежде рассмотрения конкретных мест анафоры Б. укажем, по первым, на то, что она имеет классическую александрийскую структуру (по-

рядом анафоры, вступительный гимн престолителя и народа<sup>1</sup>, *praeibatio*<sup>2</sup>, *Synaxis* с описыванием его фразем<sup>3</sup>, эпиклета I (моление об оспосвященном предположенных Даров Духом Святым)<sup>4</sup>, *praeibatio*<sup>5</sup>, *mnemencia*<sup>6</sup>, моление об оспосвященном причащающемся (интерессно отметить II)<sup>7</sup>, заключительное *synaxis*<sup>8</sup>). Кроме того, ее текст на 75% буквально совпадает с коптским фрагментом анафоры в папирусе (утраченным во время II Мировой войны) Louvain. Corp. 27, VI a.<sup>9</sup> — это неоднократно отмечал и сам Р.-П. Тем более странно, что в своем анализе (с. 17–85) исследователь: а) практически не сомневается на основании египетских авторов III–V вв., б) на разных этапах использует для проведения параллелей с анафорой Б. не только анафоры египетского происхождения, но и греческие анафоры других традиций. Во вторых, заметим, что, поскольку Б. написан в IV в., а текст анафоры восходит, по крайней мере, к кон III — нач. IV вв., то анафора Б. — это очень мощный аргумент против распространенной ныне на Западе теории о радикальной реформе христианской анафоры, якобы произошедшей в IV в. из-за догматических споров того времени. Одним из оснований для указанной теории служит факт неполноты анафоры в т. н. Страсбургском папирусе (Bibl. Nat. de l'Université de Strasbourg. Papyrus Gr. 254, IV—V вв.<sup>10</sup>), который в

<sup>1</sup> Традиционная часть анафоры, состоит из благословения престолителя и призыва восблагодарить Бога (2–4 фразы), на которые народ отвечает краткими восклицаниями.

<sup>2</sup> *Præibatio* — вступительное; начальная часть анафоры, содержащая провозглашение Бога, а *præibatio*, как правило, понимается также рассказ о сотворении мира.

<sup>3</sup> *Synaxis* (лат.) — «Связь»: вступительная часть на Ис. 63. Вступительную и завершающую *Synaxis* фразы принято называть *pre-* и *post-Synaxis*.

<sup>4</sup> *Præibatio* транскрипция греч. *Παράκλησις* (также по русскому: *упомянуть*) — Прозвание, содержит прошение об оспосвящении Даров *anakti* молитвенно.

<sup>5</sup> *Præibatio* — Упомянуть, содержит рассказ об установлении Христом Таинства Евхаристии на Тайной вечере.

<sup>6</sup> *Præibatio* транскрипция греч. *Ἀντίφωνη* — Восточноевропейский; содержит воспоминание Христа и Его споспосвященного покаяния, по Его заповеди (Лк 22:19).

<sup>7</sup> *Præibatio* (лат.) — *Христология*, часть анафоры, содержащая прошение о различных нуждах, о *Præibatio* см. прим. 4.

<sup>8</sup> Проклятие Бога престолителя и ответ народа «Аминь».

<sup>9</sup> L. Th. Lacroix, *Corpus Liturgicum N. 53* (1940) 22–24 (истинный текст и греческая реконструкция). На то, что Б. содержит оригинальный греческий текст Louvain. Corp. 27, впервые указал S. Jaeger (S. Jaeger, *L'original grec du fragment copte de Louvain N. 53*, 27 en l'Alphabet de Barcelona. *Museo Liturgico Liturgico Catalana* (Barcelona, 1984) Vol. 3, 13–25), датирующий анафору Б. III веком. Русский перевод анафоры из папируса Louvain. Corp. 27, а также анафоры Б. см. в статье одного из авторов рецензии в «Богословских трудах» за 2003 г. (в печати).

<sup>10</sup> M. Aquilino, P. Collado, *Fragmente aus papirus de l'anaphore de saint Marc d'Egypte des sciences religieuses* 5 (1928) 489–515. Русский перевод см. в указанной статье в «Богословских трудах».



наши дни обыкновенно толкуется как свидетельство о том, что анафоры первоначально не содержали эпиклезы, *anaphora* и т. п.<sup>14</sup> Однако непонятно, анафора Страсбургского папируса может быть объяснена просто излолом сохранившегося источника<sup>15</sup>, а вот факт существования анафоры с полной структурой уже в источнике IV в. (Б., по состоянию знаний к нынешнему моменту, — вообще древнейшим рукописью анафоры!), старшем Страсбургского папируса (а именно древность Страсбургского папируса привлекала к нему внимание ученых), лишает свидетельство последнего доказательной силы. В своей книге Р.-П., к сожалению, никак не подчеркивает принципиальную важность Б. для истории анафоры и для опровержения многих существовавших теорий. Можно только отметить, что внутренний потенциал Б. настолько опасен для некоторых западных исследователей, голыми руками никак не сможешь обойти его стороной в своих работах, по-прежнему считающих древнейшим источником по истории египетской анафоры не Б., а Страсбургский папирус.

Теперь перейдем к анализу ошибочных или неуловимых конъектур Р.-П. в тексте анафоры.

## Стр. 1.

## Строка 9

Текст папируса	Реконструкция Р.-П.	Реконструкция автора рецензии
ΟΥΡΑΝΟΥΣΤΗΝ ΘΑΛΑΣΣΑΝ	οὐρανός, γῆν, θάλασσαν	οὐρανός, γῆν, θάλασσαν

Здесь мы согласны с чтением Р.-П. (хотя чтение *οὐρανός, τὴν θάλασσαν* — «небо, море» вместо предложенного неба, земли, моря — некоего хука), но предлагаем почему-то не считать эту конъектуру таковой и помещать галку вместо ясно читаемой *tau* уже в диакритический текст, что недопустимо.

## Строка 20–21.

ΑΓΘΣΑΓΙΟΣΑΓΙ ΟΣΚΥΡΙΟΣΣΑΒΑ ΩΦΑΠΗΡΙΣΣΟΥ ΟΟΥΡΑΝΟΣΤΗΣ ΔΩΣΗΣΣΟΥ	ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος κύριος σαβωθ κλήρης ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου	ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος κύριος σαβωθ κλήρης σου ὁ οὐρανός τῆς δόξης σου
--	--	--

<sup>14</sup> См., напр.: W. D. Kay, *The Strasbourg Papyrus / A Study on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed. P. Beaulieu (Collegeville (Minnesota), 1997) 39–56.

<sup>15</sup> Именно такую точку зрения М. Акрий и П. Коэнма, издатели папируса, и некоторые другие ученые.

Конъектура исправляется здесь — диакрит. Р.-П. пропускает *σος* после *κλήρης*, однако сочетание *σος ὁ οὐρανός* (Твой небеса), хотя выглядит не совсем обычно, имеет право на существование.

## Стр. 2

## Строка 2–3.

ΑΠΟΥΜΕΘΑΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕΝ ΣΟΙΟΥΘΕΚΑΤΑ ΠΕΜΨΗΣΕΠΑΥΤΑ ΤΟΛΓΟΝΣΟΥ	αὐτοῦμεθα καὶ παράκλησέν σε ὅπως καταπέμψης ἐκ' αὐτὰ τὸ ἄγιον τοῦ λγόν σου	αὐτοῦμεθα καὶ παράκλησέν σε ὅπως καταπέμψης ἐκ' αὐτὰ τὸ ἄγιον σου
---	--	--

Как и в предыдущем случае, опущение персонального *σος* нельзя обосновать.

## Строка 4–5а.

ΤΟΛΓΟΝΣΟΥΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΝΣΟΥ ΠΝΕΥΜΑΣΙΩΝ ΟΥΝΩΝ	τὸ ἄγιον καὶ παράκλησέν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν	τὸ ἄγιον σου καὶ παράκλησέν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν
---	--	--

Здесь Р.-П. читает *ΑΣΙΩΝ ΟΥΝΩΝ* (второе слово — пол. титулом) как *ἐκ τῶν οὐρανῶν*. Непонятно, как заглавное «активное» место превратилось в «пассивное» Р.-П. Мы предлагаем чтение *ἐκ τῶν* («из него»), как, на наш взгляд, более обоснованное фонетически, и чтением сокращенное *ΟΥΝΩΝ* как *οὐρανῶν* — значит *ἐκ τῶν* («из твоих небесных»).

## Строка 2–7.

ΑΠΟΥΜΕΘΑΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕΝ ΣΟΙΟΥΘΕΚΑΤΑ ΠΕΜΨΗΣΕΠΑΥΤΑ ΤΟΛΓΟΝΣΟΥΤΟ ΑΓΩΝΣΟΥΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΝΣΟΥ ΠΝΕΥΜΑΣΙΩΝ ΟΥΝΩΜΕΙΣΤΟΣΜΑ ΤΟΥΘΩΝΣΑΠΑΥΤΑ	αὐτοῦμεθα καὶ παράκλησέν σε ὅπως καταπέμψης ἐκ' αὐτὰ τὸ ἄγιον σου καὶ παράκλησέν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν, <тоб ἀγάστη> αὐτὰ	αὐτοῦμεθα καὶ παράκλησέν σε ὅπως καταπέμψης ἐκ' αὐτὰ τὸ ἄγιον σου καὶ παράκλησέν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν εἰς τὸ σφματοποίησιν αὐτὰ
---	--	---

В этом важном фрагменте анафоры — первой эпиклезе — Р. П. пропускает *ΕΙΣΤΟΣΜΑΤΟΥΠΟΝΗΣΑΙ* в заглавное и не менее конкретное восточных анафор *τὸ ἄγιον* (с. 55). Совершенно неясно, зачем исследователю понадобилось обращаться к текстам анафор совсем других традиций — *ΕΙΣΤΟΣΜΑΤΟΥΠΟΝΗΣΑΙ* читается как *εἰς τὸ σφματοποίησιν* («чтобы освятить», «чтобы явить») практически без конъектур.

ры (также что ОΥ заменяется на ο). К сожалению, P-II не замечает этого, возможно, потому, что уже дипломатический текст неправильно разбит на отдельные слова (с. 12). Палос *ομοιωτισμός*<sup>15</sup> употребляется в христианской египетской письменности III-V вв. как раз в евангельском контексте<sup>16</sup> и поэтому вполне оправдан в анафоре александрийского типа; конъектура P-II, напротив, излишне точна.

Строки 8–10.

ΛΑΒΩΝ ΑΥΤΟΝ ΚΑΙ	λάβων αὐτόν καί	λάβων αὐτόν καί
ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΣΑΣ	εὐχαριστήσας	εὐχαριστήσας καὶ
ΚΑΙ ΕΚΑΛΕΙΣΕΝ	ἐκάλεσεν καὶ ἔθηκεν	ἐκάλεσεν, καὶ
ΚΑΙ ΕΔΩΚΕΝ ΤΟΙΣ	τοῖς μαθηταῖς	ἔδωκεν τοῖς
ΜΑΘΗΤΑΙΣ ΑΥΤΟΥ	αὐτοῦ	μαθηταῖς αὐτοῦ

Отпускание καὶ ποσὶ εὐχαριστήσας не требуется.

Строки 12–14.

ΛΑΒΕΤΕ	λάβετε, κίετε ποσὶ	λάβετε, κίετε
ΠΙΒΕΤΟ ΑΙΜΑΤΟ	μοῦ ἔστιν> τὸ αἷμα	τοῦ αἵμα τοῦ περὶ
ΠΕΡΙΠΟΛΛΩΝΕΚ	τὸ περὶ πολλῶν	πολλῶν
ΧΥΟΜΕΝΩΝ ΕΙΣ	ἐκχυνόμενον εἰς	ἐκχυνόμενον εἰς
ΑΦΗΣΙΝΑ ΜΑΡΤΥΩΝ	ἄρεσιν ἁμαρτιῶν	ἄρεσιν ἁμαρτιῶν

Замени λάβετε, κίετε τὸ αἷμα τοῦ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον (примите, пейте Кровь, за многих извиняемых) выпущен на λάβετε, κίετε ποσὶ μοῦ ἔστιν> τὸ αἷμα τοῦ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον (примите, пейте: Сие есть Кровь Моя, за многих извиняемых) обосновывается P-II ссылкой на греческую распространу текста панагрия Louvain. Corp. 27 (с. 62), но по отношению к своему тексту B, конъектура первоиздателя, очевидно, — излишня.

Строка 15

Здесь P-II в дипломатическом тексте предлагает читать не вполне ясную E как O с диакритикой (ō), что совершенно непереносимо.

Строки 14–16.

ΚΑΙ ΝΕΜΕΙΣ ΤΟ ΑΥΤΟ	καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ	καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ
ΠΟΙΟΥΜΕΝ ΕΙΣ ΤΗΝ	ποιούμεν εἰς τὴν σὴν	ποιούμεν εἰς τὴν σὴν
ΣΗΝΝΑΜΝΗΣΙΝ	ἀνάμνησιν, ὡς	ἀνάμνησιν, ὡς
ΕΚΙΝΕΑΝΟΥΝ ΕΡΧΟΝ	ἐκείνοι ἄν, οὖν	ἐκείνοι ἄν, οὖν
ΤΕΣ ΠΟΙΟΥΝΤΕΣ ΟΥ	ἐρχοντες ποιοῦντες	ἐρχοντες ποιοῦντες
ΤΗΝΑΝΑΜΝΗΣΙΝ	σοὶ τὴν ἀνάμνησιν	σοὶ τὴν ἀνάμνησιν

<sup>15</sup> «Велоситат», «консонантретив» и т. п. — см. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961) 1367–1368.

<sup>16</sup> Ср.: PG 8. Col. 296a; PG 34. Col. 481b, 1896a и др.

Еще один пример необоснованной конъектуры, возникшей из-за неясности разбивки на слова.

ΟΞΕΚΙΝΕΑΝΟΥΝ ΕΡΧΟΝΤΕΣ ΠΟΙΟΥΝΤΕΣ ΟΥ ΤΗΝΑΝΑΜΝΗΣΙΝ P-II читает как ὡς ἐκείνοι ἄν, οὖν ἐρχοντες ποιοῦντες τὴν ἀνάμνησιν, ΟΞΕΚΙΝΕΑΝΟΥΝ превращается в ὡς ἐκείνοι ἄν, ΕΡΧΟΝΤΕΣ ΠΟΙΟΥΝΤΕΣ — а συνερχόμενοι ποιοῦντες, ΟΥΥ вообще опущено. Мы предлагаем читать по простому месту как ὡς ἐκείνοι ἄν, οὖν ἐρχοντες ποιοῦντες σοὶ τὴν ἀνάμνησιν («как и они, так собирались, творили бы воспоминание»), исправляя всего лишь одну букву оригинального текста (E на ο; I — вполне объяснимый догадом от ο).

Строки 18–20.

Фраза ΝΑΙ ΛΑΒΟΥΜΕΝ ΤΙΣ ΕΙΣ ΤΟΤΑ ΑΘΙΣΤΕΥΑ ΟΥΓΕΝ ΟΥΤΑ ΟΥΓΗΝΣ ΚΑΙ ΑΓΙΩΣ ΑΓΙΑΣΗΤΟΙΣ ΠΑΙΣΙΝ ΕΣΤΑΥΤΩΝ ΟΜΕΤΑ ΛΑΜΒΑΝΟΥΣΙΝ ΕΙΣ ΠΕΤΗΝΑ ΔΙΑΚΡΤΟΝ, очевидно, содержит ошибку после слова ΑΓΙΑΣΗΣ — перепечатка, скорее всего, пропущена строка или две.

Но конъектура P-II Ναί, ὀξοῦμέν σε, θέσωτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλόγησας καὶ ἁγίως ἁγιάσας πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος τούτων μετέχοντας, ὥστε γενέσθαι τοῖς ἁγίοις ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πιστὴν ἀδιάκρτον, основанная на анафоре свт. Василия Великого с. 79) совершенно провальна. Панагрия Louvain. Corp. 27, который мог быть использован для реконструкции текста, оказывается уже в *initialibus*. На нем видно, при издании следует вообще воздержаться здесь от конъектуры и читать текст как Ναί, ὀξοῦμέν σε, θέσωτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλόγησας καὶ ἁγίως ἁγιάσας <...> τοὺς ἁγίους ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πιστὴν ἀδιάκρτον, указывая в комментарии или переводе на возможное сокращение пропущенной строки или двух строк.

Строка 25.

ΔΙΑΤΟΥ ΑΓΙΑΣΜΕΝ	διὰ τοῦ ἡγιασμένου	διὰ τοῦ ἡγιασμένου
ΟΥΣ ΟΥΠΑΙΔΟΣ	σοῦ παιδός	σοῦ παιδός

P-II читает очевидно ΑΓΙΑΣΜΕΝΟΥ как ἡγιασμένου, хотя вполне можно обойтись и без этого.

Отметим также опечатку в издании P-II:

С. 8, строка 7: первоиздатель дает ὁ κότερ, (артиклъ в копт., означительное — в voc.), но следует читать нин ὁ κότερ (nom.), или ὁ κότερ (voc).

На С. 2 в строке 7 ἀναθήκη заменена вместо ἀναθήκη; в строке 11 — δεινύθηα вместо δεινύθηα; в строке 16 — τοῖς вместо ποῖς.

В заключение раздела об анафоре приведем наши реконструкции и перевод этого важного текста.

## Реконструкция:

- Εἰς Θεός
- Ἰησοῦς ὁ Κύριος
- Εὐχαριστία περὶ ἁρτων καὶ ποτηρίου
- Ἄνω τὰς καρδίας ἡμῶν
- Ἐχομεν πρὸς Κύριον
- Ἐπὶ εὐχαριστήσαμεν
- Ἀξίον καὶ δίκαιον

Ἀξίον ἔστιν καὶ δίκαιον σε αἰνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ ἱμεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, δέσποτα Θεε παντοκράτορ, «ὁ Πατήρ» τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ποιῶνς τὰ πάντα ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι, τὰ πάντα, οὐρανόθεν, γῆν, θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, διὰ τοῦ ἡραγμένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν δι' οὗ ἐκάλυπτον ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀνυμίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἀπὸ φθορᾶς θανάτου εἰς ἀφθαρσίαν, εἰς ζωὴν αἰώνιον· ὁ καθημένος ἐπὶ ἁρματος χειρῶν καὶ σερῶν ἡμάρτοθεν αὐτοῦ· ὁ παριστῶν χίλους χιλιάδων καὶ μύρια μυριάδων ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων καὶ κυριοτήτων, ἡμιόνων καὶ δοξαζομένων μεθ' ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἡμιόνους, λέγοντες,

Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ· πλήρης σου ὁ οὐρανὸς τῆς δόξης σου·

ἐν ἡ ἐδόξασας ἡμᾶς διὰ τοῦ μονογενοῦς σου καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν ὁ καθημένος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης σου ἐν τοῖς οὐρανόσι· ὃς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·

δι' οὗ προσφέρομεν κτίσματά σου ταῦτα, ἅρτων τε καὶ ποτηρίων· αἰτουμεθα καὶ παρακαλοῦμεν σε ὅπως καταπέμψῃς ἐκ' αὐτῶν τὸ ἅγιόν σου καὶ παρακλητὴν σου Πνεῦμα ἐκ οὐρανῶν εἰς τὴν συμπροσηύχην αὐτῶν καὶ ποιῆσαι τὸν μὲν ἅρτων σῶμα Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα Χριστοῦ, τῆς καινῆς διαθήκης·

Καθὼς καὶ αὐτός, ἡνίκα ἡμελλεν παραδίδόναι ἑαυτὸν, λαβὼν ἅρτων καὶ εὐχαριστήσας καὶ ἑδούκων καὶ δίδωναι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων·

Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μοι ἔστιν τὸ σῶμα.

Καὶ ὁμοίως, μετὰ τὸ δευτέρῳσι, λαβὼν ποτήριον, εὐχαριστήσας, ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·

Λάβετε, πίνετε τὸ αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἁρτων ἁμαρτιῶν

Καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν εἰς τὴν σὴν ἀνάμνησιν, ὡς ἔκειναι ἂν, σὺν ἔρχοντες κοινοῦντες σου τὴν ἀνάμνησιν τοῦ ἁγίου μυστηρίου διδοσκόλου καὶ βασιλέως καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ναί, ὀφίλομεν σε, δέσποτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλογηθῇς καὶ ἅγιας ἁγίας <...> τοῖς πάντιν ἐξ αὐτῶν μετελαμβάνοντες εἰς κτίσιν ἀδιάκρη-

των, εἰς μεταξὺν ἀφθαρσίας, εἰς κοινωνίαν Πνεύματος ἁγίου, εἰς καταρτισμὸν πίστεως καὶ ἀληθείας, εἰς συναγαγίαν παντὸς θελησάτος σου,

ἵνα ᾗ καὶ ἐν ταῦτα δοξαζόμεν ὁ πανέντιμον καὶ πανάγιον ὄνομά σου, διὰ τοῦ ἡραγμένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ σοὶ δόξα, κράτος εἰς τοὺς αἰῶνες αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ἀμήν.

## Перевод:

- Един Бог
- Иисус Господь
- «Благодарение о хлебе и чаше»
- Ввысь сердца наши
- Имеем ко Господу
- Слова благодарим
- Достоин и праведно

Достоин есть и праведно Тебе хвалить, Тебе благодарить, Тебе воспевать, Тебе благодарить, Владыко Божий Всепокоритель, «Отец»<sup>12</sup> Господа нашего Иисуса Христа, сотворивший все из небытия, чтобы существовало, все — небеса, земля, море и все, что в них<sup>13</sup>, — через возлюбленного Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого призвал нас от тьмы ко свету<sup>14</sup>, от неведения в познание славы имени Твоего, от тьмы смерти в неведение, в жизнь вечную;

Восседающий на колеснице, харужны и серафим пред ней<sup>15</sup>, Которому предстоит тысячи тысяч и тьмы тем Ангелов, архангелов, престолов и господств<sup>16</sup>, воспевающих и славословящих, с которыми и мы воспеваем, говорим<sup>17</sup>.

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, полно Твое небо славой Твоей»<sup>18</sup>,

<sup>12</sup> В рукописи это слово отсутствует, в данном случае (и только) мы применили конструкцию кидея рукописи.

<sup>13</sup> Исх 20, 11.

<sup>14</sup> Ср. Деян 26:18. Возможно также перевод: «через что Он призвал нас от тьмы в свет», тогда в центре сопоставления окажется не спасительное служение Христа, а сотворение мира.

<sup>15</sup> Ср. Сир 49:11.

<sup>16</sup> Ср. Рим 1:16.

<sup>17</sup> Греч. «ἀλλοιόεντες». Если это чтение правильно, то pre-Sacras, Sacras, post-Sacras и указание на присутствие даров суть части одной формы: «Воспеваем...». Которому предстоит тысячи тысяч... господств... с которыми и мы... говорим: «Свят...». «...через Него призваны...». Однако возможно также заставить предположить, что, скорее, чтение «ἀλλοιόεντες» означает и следует читать: «ἀλλοιόεντες» («поклоняясь»).

<sup>18</sup> Ср. Ис 6:3.

в которой Ты прославил нас через единородного Твоего и рожденного прежде всякого творения Иисуса Христа<sup>22</sup>, Господа нашего, восседящего<sup>23</sup> одесную млечны Твоего на небесах<sup>24</sup>. Который грядет судить живых и мертвых<sup>25</sup>,

через Него<sup>26</sup> приносим Тебе творения эти, хлеб и чашу, просим и умоляем Тебя, да испослешь на них Святого Твоего и Утешительного Твоего Духа из Снова небесного, чтобы жить им на деле: хлеб — Телом Христовым, чашу же — Кровью Христовой, Нового Завета;

Как и Он, когда восхотел отдать [Себя], взяв хлеб и возблагодарив, и возвел, и подал ученикам Своим, говоря:

«Примите, съешьте; Сие есть Мое Тело»<sup>27</sup>.

И подобно, после совершения вечери, приняв чашу, возблагодарив, подал им, говоря:

«Примите, пейте Кровь, за многих излияемую во оставление грехов»<sup>28</sup>;

и мы же самов творим в Его воспоминание<sup>29</sup>, как и они<sup>30</sup>, собираясь вместе, творили бы воспоминание святого таинства Учителя и Царя и Спасителя нашего Иисуса Христа<sup>31</sup>.

Ей, молюсь Тебе, Владыка, да благословяя — благословенна<sup>32</sup> — и свято<sup>33</sup> освятишь [... чтобы они послушали]<sup>34</sup> всем причащающихся от них для веры поразительной, для приобщения истинной, для общения Духа Святого, для совершенствования веры и истины, для выполнения всей воли Твоей,

<sup>22</sup> Кол 1:15.

<sup>23</sup> Вульгата: «Восседящего».

<sup>24</sup> Ср. Евр 1:3.

<sup>25</sup> Ср. 2 Тим 4:1.

<sup>26</sup> Вольфовский перевод: «Рядом Него».

<sup>27</sup> Мф 26:26, Мк 14:22.

<sup>28</sup> Ср. Мф 26:27-28.

<sup>29</sup> Более точным был бы перевод не «в Его воспоминание», а «в Твое воспоминание», но такой перевод не соответствует смыслу окрестнического воспоминания — ср. следующую строку анафоры.

<sup>30</sup> Анастасий.

<sup>31</sup> Ср. 1 Кор 11:20, 23-26.

<sup>32</sup> Ср. Пс 131:15.

<sup>33</sup> Возможно, переносчик в данном случае ошибся, и здесь должно стоять слово «освящая». Ср. со сложным выражением в ерсице I византийской анафоры свт. Кирилла.

<sup>34</sup> В рукописи сразу после слова «освящая» следует некое причастие, но такое чтение бессмысленно. Как там хочется, переносчик пропустил здесь строку. Предлагая читать в данном случае акценту совершенно условно и приняв лишь пропустить смысл текста.

Да сие и в сем прославим всеобщее и всеобщее имя Твое, через освященного<sup>35</sup> Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава, держава и непостижимые величия, Аминь.

## 2. Благодарственная молитва.

Примерно две трети С. 3 Б. занимает благодарственная молитва после причащения Святых Таин (судя по содержанию, заглавию и моменту вступления, близкая по содержанию к той анафоре, которая и является с ней словесные параллели. Персонадатель почему-то воздержался от издания дипломатического текста молитвы и ограничился реконструкцией. Если не принимать во внимание явно неверные конъектуры, о которых речь пойдет ниже, следует отметить небрежность в издании Р-П., а именно: 1) крупными ошибками отмечено разделение титла в строке 15 у имени Иисуса Христа, хотя в той же строке, а также в строке 2 есть и другие слова под титлами; 2) шестой ряд вероятных конъектур никак не отмечен Р-П. в тексте (строка 3, ἐπὶ (B.: ἐπὶ); строка 5: παρακαλοῦμέν σε (B.: παρακαλοῦμεν σε), строка 8: εἰς ἄνευθεν (B.: εἰς ἄνευθεν), строка 9: ἀναβήσαντες (B.: ἀναβήσαντες), так что полные чтения и конъектуры никак не различаются, что в данном случае, за отсутствием дипломатического текста, некорректно; 3) строки 13-14 разделены в Б. так: σπουδαίμενοι (у Р-П.: σπουδαίμενοι).

Невероятно нам представляются для конъектуры персонадателя.

1. В строке 4 Р-П. читает слово ΤΟΥΠΟΤΗΡΙΟΥΚΑΙΤΟΥ ΑΓΙΑΣ ΜΕΝΟΥ как τοῦ ποτιρίου τοῦ ἁγίου, хотя вполне можно понять сочетание как «... благодарим за Причащение...» Чтение и Освящаемого (с. с. Христа).

2. В строках 13-15 также совершенно верно ΣΠΙΣΜΕΝΟΙ ΑΛΟΠΑΝ ΤΟΔΑΝΟΜΙΝΗΚΑΤΕΛΕΙΟΜΕΝΟΙ ΕΝ ΠΑΝΤΙ ΘΕΛΟΥΜΕΝΟΙ Р-П. непонятно зачем превращает в σπουδαίμενοι ἀπὸ παντός «каждого» και λαλοῦμεθα ἀπὸ πάντων «ἀνομιῶν καὶ τέλειων καὶ κεκληρονομήμενοι ἐν παντί θελήμενοι θεοῦ; слова в скобках не нужны и это место правильно читается как σπουδαίμενοι ἀπὸ παντός ἀνομιῶν καὶ τέλειων ἐν παντί θελήμενοι θεοῦ («исполняем от всякого [ка] беззаконий и усовершенствуем во всяком волеении Божию») вообще без конъектур!

## 3. Молитва возложения рук на больных.

Молитва возложения рук на больных (χερροβουσία<sup>36</sup> ἐπὶ ἀσθενούντων) занимает последнего треть 3-й и пять первых строк 4-й страниц Б. Как

<sup>35</sup> Вульгата: «освященного».

<sup>36</sup> В Б.: χερροβουσία — м. б., переносчик (или в виду [ε]χ[ε]ρ[ε] χερροβουσία (молитва рукоположения); персонадатель учел эту возможность, но для подтверждения своего чтения составил на Евклиновой Сиринии (с. 100).

и в случае с предыдущей молитвой, Р-П. не приводит здесь дипломатического текста, но, в отличие от нас, указывает теперь оригинальные чтения Б. и свои конъектуры (С. 3, строка 19, 20, 21, 22, 24, 26, С. 4, строка 2 и 3). Однако при издании конъектур Р-П. не отмечена (той ἐλλείψις вместо ΤΟΛΑΒΟΙΣ в Б.: С. 3, строка 24), опять же отмечены раздельные титлы (С. 3, строка 19 и на С. 4, строка 3). Чрезмерной представляется конъектура ἡμετέριον (в Б.: ΑΓΙΑΣΜΑΤΟΥ), мы предлагаем бы ἀποστολικόν (см. комм. К 25 строка С. 2 (описание кинфоры)). Давняя на наш взгляд конъектура предложена перекондалась в строке 24 С. 3: ΟΥΤΩ он читает как начало записного оборота (ὡς...); над предложением обойти без конъектуры и читать это место как начало нового предложения. Общю... Наконец, по замечанию проф. Н. Невен (Трип), Р-П. неправильно переводит ἀντιλήμνος в первой строке С. 4 как les adversaires (с. 95) — ἀντιλήμνος значит не «противники», а «заступники».

#### 4. Экзорцизм над болезнями для больных.

Следом за молитвой возложения рук на больных в Б. идет «экзорцизм елей нечуждых» (т. е. больных), занимающий оставшиеся 20 строк С. 4 и начальную часть С. 5. Заглавие этой молитвы в Б. представляется замечательным: ΤΑΥΤΗΤΥΠΩ (по тому же чину), что указывает на явную связь экзорцизма с предыдущей молитвой. Сам обычный окладения особым елеем для помазания больных, отмеченный уже в Нак 5. 14–15, представляет собой не что иное, как Таинство Елеосвящения. Б. в этом случае, наряду с некоторыми другими египетскими молитвенниками, является одним из древнейших источников, содержащих конкретные молитвы этого Таинства. Но Р-П. почему-то отвлечь не подчеркивает этот факт — ссылка на Нак у него имеется (с. 107), но нет никаких указаний на обширную литературу, посвященную Елеосвящению.

Издание текста молитвы (дипломатического опять нет) вопросов не вызывает, можно отметить, что отпадение конъектур от подлинных чтений Р-П. приводит не к идеалу текста, а после перевода и комментариев, через страницу, что неудобо, далее, первоначально нарисован вариант скобки в ассирийскую 17-ю строку С. 4, в строках 8 и 19 С. 4 не указаны раздельные титлы, не отмечено, что Εἰς Θεός в 6-й строке С. 5 переписчик написал марк ногам.

#### 5. Агостийский гимн.

Шестую и седьмую страницы Барселонского папируса занимает гимн с алфавитным акростихом, названный первоначально по первым словам ὁ ἁγίου θεοῦ, и оставленный им практически без комментариев. Основу сюжета гимна составляет история жертвоприношения Авраама, но встречаются и другие мотивы: пророчество Моисея и Исаия, обращение, наставление и др. К сожалению, первоначально так и не оп-

ределен историческую функцию песнопения. На наш взгляд, существует одна очень близкая аналогия нашему гимнику — крещальный гимн с алфавитным акростихом III–IV вв. (РО. 4/2. Р 207–209). В обоих текстах на середине, после двенадцатой строфы, тон резко меняется: здесь монолог Исаака сменяет обращение к мученикам и наставление, а там рассказ о страстях Христа — то же наставление. Кроме того, характер последней строчки Исаака: «Молитесь, к Богу я иду», в строфой резким образом говорится об основании Исаака перед жертвоприношением, о чем нет речи в Библии. Поэтому, с большой осторожностью можно предположить, что мы имеем здесь дело с таким же крещальным гимном. В Б. он был выключен, возможно, лишь потому, что у папира оставалось две свободных страницы.

Ничего не говорит Р-П. и о метрической стороне гимника. Конечно, метрика гимна далека от какого-либо регулярного стихосложения, однако некоторые базовые моменты все следует отметить. Каждая строфа, начинающаяся с одной из букв алфавита, распадается на три или четыре ритмических отрывка, причем последний из них повторяется по несколько раз в разных строфах (всего существует 12 вариантов концовки, и на них лишь встречается только по одному разу). Каждый из этих членов содержит обычно три базовых ударения, а между этими ударениями расположены чаще всего два безударных слога, а на конце, в подавляющем большинстве случаев, ударение расположено на предпоследнем слоге (такая схема очень похожа на в шестопослужный гимн опубликованный в РО). Таким образом, наш гимник представляет собой образец раннего тонического стихосложения, предназначенный для музыкального исполнения (судя по наличию правок, что редит его с опубликованным одним из авторов рецензий в 3 выпуске «Христианского Востока» гимном из Acta Andreae et Mathiae apud Antiochenorum (BHG 1108)).

Ниже разобраны отдельные неточности Р-П. в публикации текста.

#### Стр. 6.

##### Строки 2–3.

Текст папируса	Реконструкция Р-П.	Реконструкция автора рецензии
ΑΡΧΗΝΑΒΡΑΑΜ ΚΑΙΣΑΡΡΑ...	*Αρχήν. Αβραάμ καὶ Σαύρα...	*Αρχήν Αβραάμ καὶ Σάουρ...

\*Αρχήν вместо αρχήν у Р-П., которое должно было бы стоять в нач., а не в пос., следует понимать как асс. tempore от начала.

##### Строка 3.

ΒΟΥΑΝΑΓΙΑΝ ΕΡΩΤΟΥΝ	Βουάνν ἀγίαν ἐρωτῶν	Βουάνν ἀγίαν ῥῥῶτου,
-----------------------	------------------------	-------------------------

Компектура Р-Π. ἁγίων (вместо ΕΡΟΤΟΥΝ в папирусе) представляется менее вероятной, чем смешение записки и эта, не преобразившей еще к IV в. окончательности в «не» — это дает нам форму ἁγίων, заведомо заимствованную, в том числе, и в Новом Завете (Мф 13:23).

Строки 5–7.

ΓΝΩΜΗΝΙΑΛΡΟ	Γνώμην Νῆσον ἴνα	Γνώμην Νῆσον ἴνα
ΝΗΝΑΔΩΣΩ	δῶσω,	δῶσω,
ΠΑΜΑΡΤΥΡΩΝ	ἴνα μάρτυρων	ἴνα μάρτυρων
ΠΑΙΔΑΠΟΝΗΣΩ	παῖδα ἀποδῶσω	παῖδα ποιῶσω
ΧΗΤΟΥΤΟΝΕΚΟΣ	Χρηστὸν τοῦτον	χρηστὸν τοῦτον
ΜΗΣΑΣ	ἐκδομήσας	ἐκδομήσας
ΕΥΜΕΝΟΙΘΕΩΝ	εὐμένεις θεόν	εὐμένη θεόν
ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ	ὁμολογεῖτε.	ὁμολογεῖται.

Одна из самых спорных строк в предложенной Р-Π. реконструкции глыбы. В оригинале ясно читается Νῆσον, а не Νῆσον, как и ποιῶσω, но не ἀποδῶσω. Последнее снижает вероятность конъектуры μάρτυρων («чтобы свидетелями, сделать чадом»), оставляя отчасти предпочтение вариантам μάρτυρων (греческой асс. sing.: «чтобы свидетелем сделать чадом») или μάρτυρων («чтобы одним из свидетелей сделать чадом»). ΧΗ папируса — вроде бы явное повтор имени Χριστόν, которому, однако, стоило бы предпочесть более подходящее χρηστὸν (накрасно его ты укрони) вместо «как Христа его ты укрони»), что не исключает, впрочем, возможности оригинальной игры слов. Εὐμένεις вместо оригинального ΕΥΜΕΝΟΙ неудачно как по форме, так и по смыслу («Благословенно Бог воспевают» вместо «Благословенного Бога воспевают»). Принятие оригинального ὁμολογεῖται вместо ὁμολογεῖτε у Р-Π. позволяет запоминать readily в глыбе обращение в 2 рел. рел.

Строки 7–8.

ΔΕΥΔΕΣΠΟΤΑΚΥΗ	Δεῦθε, δεσποτὴ	Δεῦ, δεσποτὴ,
ΠΑΝΤΩΝ	κύριε πάντων,	κύριε πάντων,
ΑΛΕΠΑΛΑΝΕΜΟΝ	λαβὲ παῖδά μου,	λαβὲ παῖδά-ς» ἡμῶν,
ΕΙΣΗΘΥΣΙΑΝΕΝ	θνήψιν θυσιαν,	εἰς ἡν θυσιαν
ΔΟΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἐνδοξὸν τέκνον.	ἐνδοξὸν τέκνον.

Данная строка — пример наивысшей конъектуры Р-Π. Совершенно не оправданно ее составление в числе исправлений Δεῦθε вместо оригинального Δεῦ, которое зафиксировано, например, в Αρσινόβεια ратин (Coi. 126, 7). Такое непонимание значения священного ἡμῶν на произвольное рел. ΕΙΣΗΘΥΣΙΑΝΕΝ — действительство малолетнего, однако это еще не повод для утробования его ничему глыбы. Столь же грубо исправление оригинального ΕΝΔΟΤΕ на языке не заведомо заимствованное ἐνδοξο, хотя параллели в строках на Θ, Σ и Ω подтверждают наличие

ность члена ΕΝΔΟΤΕ/ΕΝΔΟΤΕ, нам кажется возможным реконструировать здесь апостатическую форму ἐνδοξο (вместо ἐνδοξοι), а ΕΙΣΗΘΥΣΙΑΝΕΝ понимать как εἰς ἡν, так что вся фраза будет означать «на ту жертву, для которой обносится чад».

Строки 8–10.

ΕΠΗΓΗΡΕΤΕΚΝΑ	Ἐπὶ γήρας τέκνον	Ἐπὶ γήρας τέκνα
ΣΥΜΟΜΑΚΕΣ	σὺ μοι ἔδωκας,	σὺ μοι δῶκες,
ΓΕΡΙΑΝΠΑΛΑΝ	γήρας παλαιὸν σὺν	γεραῖον παλαιὸν
ΣΟΥΣΑΡΡΑ	Σαρρα εἰσέχμεν	σοὺ Σαρρα εἰσέχμεν
ΟΙΚΕΧΑΜΕΝ	ἀλλὰ μοι ἔδωκας,	
ΑΛΑΜΕΔΩΚΕΣΑ	ἀλλὰ παρ' ἡμεῶ	ἀλλὰ μ' ἔδωκας,
ΑΛΑΜΕΑΒΕΣ	ἔλαβες ..	ἀλλὰ μ' ἔλαβες ..

Вместо оригинального ΓΗΡΕ все же предпочтительней читать γήρας, а не γήρας. Такво выгладит, конечно, странно, но между тем, ясно читается и не требует поправки не τέκνον, ΔΩΚΕΣ папируса, как кажется, можно не замечать на ἔδωκας, но сохранить в языке верности без изменения δῶκες. Компектура Р-Π. γήρας παλαιὸν σὺν Σαρρα εἰσέχμεν выгладит, на первый взгляд, предельно странно, однако сличком сильно противоречит оригиналу: по-видимому, эта строка — реллика аполог., и принимая ее такой, какой она в оригинале, мы должны переводить ее «к старике древней твоей Сарре пришел мы». Греческий не знает конструкции ἀλλὰ—ἀλλὰ, зато широко пользуется выражением ἀλλὰ—ἀλλὰ. ΜΕΔΩΚΕΣ вполне можно разделить на μ' ἔδωκας, а не восполнять рел. ἔδωκας; еще большим провалом является конъектура παρ' ἡμεῶν вместо того же μ', апостатического на сел рел не μόν.

Строки 11–13.

ΣΩΝΗΣΤΟΛΗΝ	Σώνας στολήν	Σώνης, στολῆς
ΔΟΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἐνδοξο, τέκνον,	ἐνδοξο τέκνον,
ΕΥΑΟΝΔΩΜΟΙΩΝ	ἐξὸν δ' ἡμῶσι	ἐξὸν δ' ἡμῶσι
ΕΠΕΡΑΣ	ἐπὶ γήρας,	ἐπὶ γήρας,
ΠΑΤΗΡΠΑΤΡΙΑΩΝ	ἴνα τῷ πατρί	ἴνα τῷ πατρί δῶρον
ΑΝΥΣΥ	δῶρον ἀνέστα,	ἀνέστη,
ΘΗΝΤΟΝΑΕΜΟΙ	θνήσκον δ' ἡμ	θνήσκον δ' ἡμ
ΣΩΝΕΣΣΙ	ζωονήσῃ	ζωονήσῃ

Несмотря на некоторую синтаксическую неправомерность оригинальную форму первой строки можно, как кажется, сохранить неизменной (относительно ἐνδοξοи см. комм. к пред. строфе), тогда как конъектура Р-Π. предполагает изменение, как минимум, 3 слов. Во второй строке глыбную ошибку представляется собой форму ΕΠΕΡΑΣ: 2 либо разрушает синтаксис: фразы, а этическое прилагательное необходимо, хотя

и не невероятно. Непонятен и его отказ в от исходного глагола *ἀνέω* в пользу *ἀνέωυσα*, и тем паче изменение падея с 1-го на 3-е. Дали мы уменьшать отступлений от нормы без необходимости, прочтении ΔΕΜΕ как δε не следует предпочесть варианту δ' ήμει.

Строки 13–14.

ΠΟΝΙΟΝΙΚΗΝΕΣΣΕΤΕ	Πονηκων ηνεσε	Πόνος σκηνών
ΜΑΛΛΟΝ	μᾶλλον	δασος μᾶλλον
ΚΑΙΡΟΓΑΡΠΛΟΥΤΟΣ	καιρο γαρ κλεινος	καιρος γαρ κλεινός ὄρασις
ΟΡΑΤΕ	ορατοις	ὄρασις ὄρασις
ΟΝΠΣΤΙΝΕΚΗΣ	ὄν κίστιν ἔχει	ὄν κίστιν ἔχει
ΣΩΘΗΣΩ	σωθήσῃ	σωθήσῃ

Для первой части, которую Р-П. не пытается восстановить (стоит отметить, впрочем, озабоченное чтение ΚΛΟΥΤΟΣ вместо ΠΛΟΥΤΟΣ), мы предлагаем свою реконструкцию. Форму ΟΝ можно прочесть как ὄν, без изменения ее фонетического облика, как у Р-П. (ὄν) — для непротиворечивого понимания этого пассажа придется экзотизировать одну из двух сигм: ἔχει. вм. ἔχεις.

Строки 16–17

ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ	λαβὲ παῖδα μου	λαβὲ παῖδα ἑμόν.
ΜΕΓΑΔΕΦΟΝ	μέγα δάφον	μέγα δάφον
ΕΙΣΕΠΟΥΣΙΑΝ	εἰς ἡν θυσίαν	εἰς ἡν θυσίαν
ΕΝΑΥΤΕΤΕΚΝΟΝ	ἐναυτε τέκνον	ἐνδοτα τέκνον

См. комм. к стр. 7–8

Строки 17–19.

ΙΣΑΚΓΕΛΕΓΕΝ	Ἰσακ δ' ἔλεγεν	Ἰσακ δ' ἔλεγεν
ΕΥΛΑΚΕΙΝΤΑΙ	ἐὺλα καίτοι	ἐὺλα καίτοι
ΚΑΙΕΠΠΑΤΗΡ	καὶ ἐν, κάτερ	καὶ ἐν, κάτερ
ΘΥΜΑ	θύμα	θύμα
ΠΑΥΣΟΠΗΝΔΕΣΙΝ	παύσις σὺν δε σὺν	παύσις σὺν δε σὺν
ΜΑΧΑΙΡΑΝ	μαχαιρα	μαχαιραν
ΙΝΑΤΩΠΑΤΗ	ἵνα τῷ πατρί	ἵνα τῷ πατρί
ΔΩΡΟΝΑΝΥΣΙ	δῶρον ἀνίστη	δῶρον ἀνίστη

Такие коллектуры Р-П., как Ἰσακ, καίτοι и κάτερ, во-первых, не оправданы, а во-вторых, стремятся приблизить достаточно простой язык поэта к не свойственным ему классическим образам. Для третьего члена строфы, оставленной первоиздателем без интерпретации, мы предлагаем собственное прочтение. Относительно ἀνέωσις см. комм. к С. 6, строки 11–13.

Строки 19–20.

ΚΑΙΕΠΟΥΣΙΑΝ	καὶ εἰς θυσίαν	καὶ εἰς θυσίαν
ΣΟΥΤΟΤΕΚΝΟΝ	σου, τὸ τέκνον	σου, τὸ τέκνον
ΣΥΝΠΑΤΕΡΘΥΜΑ	σὺ εἰ, κάτερ, θύμα	σὺ εἰ, κάτερ, θύμα
ΔΟΥΝΑΙ	δοῦναι	δοῦναι
ΙΝΑΤΩΠΑΤΗ	ἵνα τῷ πατρί	ἵνα τῷ πατρί
ΔΩΡΟΝΑΝΥΣΙ	δῶρον ἀνίστη	δῶρον ἀνίστη

Хотя в оригинале стоит ΟΥΣΙΑΝ, слово это кажется здесь менее подходящим по смыслу, чем законная коллектура θυσίαν, выходящая себе параллель в следующей строке. Совершенно непонятно чтение Р-П. σὺθ (т.е. «тысячи, овец, принести жертву»), в котором ни и сам, правда, сомневается, вместо оригинального σὺθ (т.е. «ты, дождь, отец, принести жертву»). Относительно ἀνέωσις см. комм. к С. 6, строки 11–13.

Строки 22–23.

ΜΗΤΗΡ	μήτηρ	μήτηρ
ΜΕΤΡΕΦΕΝΜΕ	μ' ἔτραφεν	μ' ἔτραφεν με

Считая μ' в строке I С. 6 за сокращенное με, а не μου (ср. строфу на Е), Р-П. был вынужден совершенно бесосновательно выпустить действительно присутствующее в оригинале με.

Строки 24–26.

ΝΥΝΜΑΡΤΥΡΕΣ	νῦν μάρτυρες	νῦν μάρτυρες
ΝΑΒΑΤΕΠΑΝΤΕΣ	ἴδωτε πάντες	ἴδωτε πάντες
ΝΥΝΜΑΡΤΥΡΕΣ	νῦν μάρτυρες	νῦν μάρτυρες
ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ	ὁμολογεῖτε	ὁμολογεῖτε
ΧΡΗΣΤὸν ψυχῶσιν	χρηστὸν ψυχῶσιν	χρηστὸν ψυχῶσιν
ΕΝΑΔΩΜΕΝ	ἐν δάμα	ἐν δάμα

Пангомыная пара оригинала ΝΑΒΑΤΕ-ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ представляет некоторую сложность для интерпретации, которая, однако, должна быть в любом случае однозначной: это либо императивы (и тогда надо читать ἴδωτε), либо возглас и имперфект (и тогда надо читать ὁμολογεῖτε), что нам кажется предпочтительным. Относительно χρηστὸν см. комм. к стр. 5–7.

Строки 27–28.

ΞΕΝΟΣΟΥΤΟΣ	ὁ ξένος οὗτος	ξένος οὗτος
ΟΚΟΣΜΟΣΟΡΑΤΕ	ὁ κόσμος ορατε	ὁ κόσμος ὄραται
ΟΝΠΣΤΙΝΕΝΗΣ	ὄν κίστιν ἔχεις	ὄν κίστιν ἔχεις
ΣΩΘΗΣΩ	σωθήσῃ	σωθήσῃ

К стр. I, оставленной Р. П. без интерпретации, первоиздатель отнес еще ошибочно кружочек, служивший дополнительным укорочением разделения строф. Относительно ὄν см. комм. к С. 6, строки 8–10.

## С. 7.

## Строка 2

ΘΝΗΤΟΝΑΙΜΟΙ ΖΩΓΟΝΗΣΙ	Θνητόν δ' ἐμὲ ζωγονήσῃ.	Θνητόν δέ με ζωγονήσῃ.
-------------------------	----------------------------	---------------------------

Относительно δέ με см. ком. к С. 6, строки 8–10.

## Строки 4–5.

ΙΝΑΤΟΝΒΕΛΙΑΡΚΑΙ ΚΑΤΑΚΑΥΣΗ ΥΝΗΤΟΣΕΜΕΖΩΓΟ ΝΗΣΙ	ἵνα τὸν Βελιάρ κατακαύσῃ, Θνητόν ἐμὲ ζωγο νήσῃ.	ἵνα τὸν Βελιάρ κατακαύσῃ, Θνητόν [ἐμὲ] με ζωγο νήσῃ.
---	--	---

Здесь перекладчик пропустил две явные опечатки: лямбда КΑΙ перед ΚΑΤΑΚΑΥΣΗ и ΘΗΝΤΟΣΕΜΕ вместо ΘΗΝΤΟΝΣΕΜΕ, так что нет необходимости отказываться здесь от δέ, заимствованного на С. 6, строка 15, и С. 7, строка 2.

## Строки 5–6.

ΙΞΕΝΠΡΟΦΗΤΗΣ ΡΟΙΖΑΝΑΒΗΝΑΙ ΤΟΚΥΜΑ	εἶξεν προφήτης ροίζηδὸν ἀναβήναι τὸ κύμα...	εἶξεν προφήτης ροίζεν ἀναβήναι τὸ κύμα...
--	---	---

Слово ΡΟΙΖΑΝ, несомненно, требует конъектуры, однако вариант ροίζον кажется много меньшим насильем над оригиналом, чем ροίζηδὸν у Р-П.

## Строки 7–8.

ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ ΜΕΓΑΛΩΡΟΝ ΕΙΣΙΝΟΥΣΙΑΝ ΕΝΑΥΤΕΤΕΚΝΟΝ	λαβὲ παῖδά μου, μέγα δάρον, εἰς ἣν θυσίαν ἐναυτετέκνον.	λαβὲ παῖδα ἑμόν, μέγα δάρον, εἰς ἣν θυσίαν ἐνδυτο τέκνον.
--	--	--

См. ком. к С. 6, строки 7–8.

## Строки 10–11.

ΥΠΟΜΕΙΝΑΤΕ ΚΑΛΩΣΗΣΑΙΑΙ ΑΤΕΠΡΙΖΕΝΚΑΙ ΠΡΟΣΒΩΝΕΙ	ὑπομείνατε καλῶς Ἡσας, ἀπεπρίζετε καὶ προσβώνετε...	ὑπομείνατε καλῶς Ἡσας, ὅτε ἐπρίξεν, καὶ προσβώνετε...
--	--	--

Совсем ясно непонятно, как у Р-П согласуются 2 pers. plur. υπομείνατε и sing Ἡσας. Во втором члене строфы мы предлагаем небольшую конъектуру (δὲте вместо ΑΤΕ), позволяющую восстановить осмысленный текст:

## Строки 12–14.

ΦΕΥΓΑΝΤΟ ΠΡΩΤΕΡΟΝ ΤΗΝΙΑΛΑΓΜΕΤΗΝ ΑΛΙΝΗΜΕΥΓΕΙ ΕΜΠΡΟΣΘΗΜΗ ΒΛΕΠΕ ΜΗΣΕΘΟΣΠΕΤΡΑΝ ΣΤΗΛΑΙ	Φεύγαν τὸ πρώτερον ἰδίαν γαστήρη, ἀλῆς στῆλιν, φεύγει ἐμπροσθεν μὴ βλέπε, μὴ σε θεός [εἶς] πέτρην ἡμεροστήτης.	Φεύγαν τὸ πρώτερον ἰδίαν γαστήρη ἀλινην φεύγει ἐμπροσθεν μὴ βλέπε, μὴ σε θεός πέτρην στήτης.
--	---	---

В этой строфе Р-П видит неоправданные допущения к довольно ясно читаемому слог оригинала: ἄλῆς στῆλιν вместо ἀλινην и εἰς πέτρην вместо στήτης вместо πέτρην στήτης.

## Строки 15–16.

ΤΟΙΣΘΑΙΒΟΜΕΝΟΙΣ ΔΑΡΟΙΣ ΚΟΣΜΟΣΤΑΡ ΠΛΑΥΤΟΔΟΡΑΤΑΙ	τοῖς θλιβομένοις δαροῖσι, κόσμος γάρ πλοῦτος ὀρθοῖται.	τοῖς θλιβομένοις δαροῖσι, κόσμος γάρ πλοῦτος ὀρθοῖται.
---	---	---

Непонятно, почему перекладчик отказался от интерпретации правильно прочтенного им фрагмента: первую его часть можно перевести «миримосчастныи», а вторая выходит параллель на С. 6, строки 13–14 и 27.

## Строки 16–18.

ΨΥΧΗΜΗΣ ΠΑΤΗΡ ΠΡΟΤΟΝΟΙ ΠΡΟΚΟΜΕΝΟΝ ΚΑΙΚΑΥΣΙΟΝ ΚΥΡΩΝ ΟΜΟΛΟΓΕΙΤΑΙ	Ψυχήν με σε πατήρ πρότον οι προκομίζων καὶ κατακαύσιν κύρων ὁμολογεῖται.	Ψυχήν-ο μοῦ σε, πατήρ, πρό τὸν «οι» προκομίζων καὶ κατακαύσιν κύρων ὁμολογεῖται.
--	--	--

Данная строфа, по-видимому, сильно искажена перепечатком, и поэтому Р-П отказался ее интерпретировать. Попробуем дать свою реконструкцию: мы вынуждены исправить ΨΥΧΗΝ на ψυχή, ΚΑΥΣΙΟΝ на καύσιν и исключить непонятное ΟΙ, ΜΗ может означать «если», МОΙ оригинала, часто стоящее в начале вместо μου.

## Строка 19.

ΛΑΒΕΠΑΙΔΑΝΕΜΟΝ ΜΕΓΑΛΩΡΟΝ ΕΙΣΙΝΟΥΣΙΑΝ ΕΝΑΥΤΕΤΕΚΝΟΝ	λαβὲ παῖδα ἑμόν [μέγα δάρον], εἰς ἣν θυσίαν ἐνδυτο τέκνον.	λαβὲ παῖδα ἑμόν [μέγα δάρον], εἰς ἣν θυσίαν ἐνδυτο τέκνον.
--	---	---



См. прим. к С. 6, строки 7-8.

Так как текст этого гимна представляется нам, с одной стороны, чрезвычайно интересным, а с другой — издан В.-П. изданию, то имеет смысл привести нашу реконструкцию греческого текста с переводом.

#### РЕКОНСТРУКЦИЯ:

Ἀγνήν θύσαν ἵνα δάμην,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Ἀρχὴν Ἀβραάμ καὶ Σάρρα  
φίλος ἀγαπῶς ἔβλεπεν προθύμως <...>

Βουλὴν ἀγίαν ἠρώτου,  
ἀγιος πατριάρχης  
θεὸς δέσποτα, καὶ τί ποιῶτα.

Γνώστην ἱλαρόν ἵνα δάσω,  
ἵνα μάρτυρον παῖδα ποιῶ  
χρηστὸν τοῦτον ἐκείνητος,  
ἐμνήν ἑὸν ὁμολογεῖται.

Δεὸ, δέσποτα, κύριε πάντων,  
λάβε παῖδα ἑμὸν μέγα δάρον,  
εἰς ἣν θυσίαν ἐνδοξαί τέκνον.

Ἐπὶ γήρας τέκνον σὲ μοι δάσκει  
γενεῶν παλαιῶν σου Σάρρα ἐκ-  
χάμην  
ἄλλα μ' ἔδασκες, ἄλλα μ' ἐλοβες,  
δέσποτα, σὺν γὰρ τὸ δάρον.

Ζήνης, σπαλῆς ἐνδοξαί τέκνον,  
ἐξέλεν δ' ὅμοισι ἐπείρος,  
ἵνα τῷ κατὰ δάρον ἀνίστη,  
θητὸν δὲ με ζωογονήσῃ

Λιαντίον αἰὼν ἔσται μάλλον,

καρὸς γὰρ πλοῦτος ὀρέται

ὣν πίστιν ἔχει, σωθήσῃ,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Θεὸς δέσποτα, κύριε πάντων,  
λάβε παῖδα ἑμὸν, μέγα δάρον,  
εἰς ἣν θυσίαν ἐνδοξαί τέκνον.

#### ПЕРЕВОД:

Чистую жертву чтоб принести нам  
— и огня пусть тебя не пожжет.

Аврааму и Сарре в начале  
друг-англи явился со радием...

Совета святого спросиши,  
святой патриарх:  
Боже Господи, что же мне делать?

Всего чтоб освятишь,  
чтоб священный чело мне оденешь?  
Прекрасно сего ты укрони,  
Благословенного Бога он исповещает.

Грехи, Владыко Господи всех,  
прими чело мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой обещается  
дети.

В старости чело Ты мне дай.  
Старина древней твоей Сарры ны  
достиги.  
То мне дай Ты, зоо у меня отнал,  
Господи, Твоей ведь это дар.

Помо, пламя оденет дитя,  
на плечи же дерево подвиза,  
чтобы Отцу принести дар,  
а меня, бременного, освятит.

Пусть лучше лютым всею достигнет-  
ся век,  
ведь временное только кажется бо-  
гатым:  
кто верует в это, спасется —  
и огня пусть тебя не пожжет.

Боже Владыко Господи всех,  
прими чело мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой дитя обещается.

Τόδε δ' ἔλεγον ἔβλεπαι καίνοισι,  
καὶ ἐν, κατὰ, θύμῃ  
παῖδα ἐβλεπὲν σὴν μάκαρην.  
ἵνα τῷ κατὰ δάρον ἀνίστη.

Καίης θύσαν σου, οὐ τέκνον  
σὲ εἴ, κατὰ, θύμῃ δάδωσι.  
ἵνα τῷ κατὰ δάρον ἀνίστη

Λοῦσόν με, κύριε, καὶ δάρον  
καὶ ἐπὶ πῦρ με θεὸς μέσον δρος.

ἵνα μοι ψυχὴν θεὸς δαρ.  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Μήτηρ μ' ἔρεφέν με προθύμως.

ὁ κατὰ μ' ἐβλεπὲν ἀγαπήσας  
ἐχέσθαι, πρὸς θεὸν εἶμι.

Νῦν, μάρτυρες, ἐλάβετε πάντες,  
νῦν, μάρτυρες, ὁμολογεῖτε.  
χρηστὸν ψυχῶν ἵνα δάσω,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Ἐνός οὕτως ὁ κόσμος ὀρέται:  
ὣν πίστιν ἔχει, σωθήσῃ,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Ὁ καὶ ἐπὶ γῆς Χριστὸς  
πρῆμαρος ἡγήθη,  
ἵνα τὸν Βελιάρ κατακαύσῃ.  
θητὸν δὲ με ζωογονήσῃ.

Πρὸς κατὰ ἀναβήσιν προθύμως,  
ἀναβήσιν ἱκανός, ὁμαλῶς,  
ἵνα τὸν Βελιάρ κατακαύσῃ.  
θητὸν ἔβλε με ζωογονήσῃ.

Τόλως ἐπὶ κίμασι βαίνει Μωσῆς;

εἶδεν προφῆτας βοῶν  
ἀναβήσιν τὸ κίμα,  
καὶ οὐ μὴ σε τὸ πῦρ κατακαύσῃ.

Θεὸς δέσποτα, κύριε πάντων,  
λάβε παῖδα ἑμὸν, μέγα δάρον,  
εἰς ἣν θυσίαν ἐνδοξαί τέκνον.

Итак же сказал: дрова аскают,  
и вот, отец, жертва —  
отпущи этот твой меч,  
чтобы так принести дар Отцу.

Зажги жертву свою, дитя.  
Ты должок, отец, принести жертву,  
чтобы принести дар Отцу.

Омой меня, отец, свяжи  
и на огонь меня покони поспели  
гори.

чтобы мою душу принести Богу —  
и огня пусть тебя не пожжет.

Мать моя воспевала меня  
со радием,  
отца меня стольно любил —  
молитесь: к Богу кду я.

Ныне, мученики, придите все,  
ныне, мученики, исповедуйтесь,  
чтобы поалу принести нам душе —  
и огня пусть тебя не пожжет.

Чуждым кажется этот мир —  
кто верует в это, спасется —  
и огня пусть тебя не пожжет.

Пострадавший на земле Христос  
тридцатью воскрес —  
чтобы пожесть Велмира,  
а меня, бременного, освятит.

К Отцу воспеваю я радостно,  
спасобный мой, претерпев —  
чтобы пожесть Велмира,  
а меня, бременного, освятит.

Смеретельно по воинам нагнет  
Моисей,  
заставил пророк стремительно  
ходатай волну —  
и огня пусть тебя не пожжет.

Ты, Владыко Господи всех,  
прими чело мое, великий дар,  
в ту жертву, к которой обещается дитя.

Τούτοι καλὸς ὁπαίεινας  
Χριστὸς, στοπορεύεις ἐπὶ ξύλων  
θεὸς δέσποτα, μὴ με παρόψης.

Υποκρίνεται καλὸς Ἠσαΐας,  
ὅτε ἐβράζειν, καὶ προσεφώνει  
θεὸς δέσποτα, μὴ με παρίδης.

Φείρον τὸ πρότερον  
ἴδων γαρὲν ὄλινον φέρει  
ἐμπροσθεν μὴ βιάει.

μὴ σε θεὸς πέτρων στήθη.

Χριστὸν καλὸν ὁκοῖται  
καὶ αὐτὸν μόνον λισσομένην  
τοῖς βλβωμένοις δαροῦσι,  
κόσμος γὰρ πλοῦτος ὁράται.

Ψυχὴ μου σε, κατὴρ,  
πρὸ τῶν ἀποκλιμένων  
καὶ καθέων  
ἐτῆρον ὁμολογεῖται.

Ὁ δέσποτα, κύριε πάντων,  
λαβὲ παῖδα ἑμὸν (μῆγα δῶρον),  
εἰς ἡν θυσίαν ἐνδύται τέλειον.

В заключение авторы рецензии выражают свою благодарность доктору М. В. Асмусу, который первым указал им на источники в реконструкциях Р.-П. и предложил свои варианты чтения некоторых мест анафоры Б.

А. Ю. Виноградов, М. М. Жиглов

Славно претерпел Ты это,  
Христос, распятый на древе —  
Боже Владыка, не претри меня.

Терпел славно Исаия,  
когда его палили, и восклицал:  
Боже Владыка, не претри меня.

Ибоже презнато,  
своей жены соплкой бже;  
вперед (т.е. живот в прошлое)  
не смотри,  
чтобы Бог тебе взнемел не саселл.

Христа должно ступаться  
и Ему одному служить,  
одрывая страждущих,  
ведь мир только кажется богатым.

Душа моя Тебя, Отец,  
и прежде будучи жертва  
и возмолвитель  
Господом исповедует.

О Владыка, Господи всех,  
прими чадо мое, великий дар,  
в ту жертву, в которой обличается  
днх.

Sancti Augustini opera. Enarrationes in psalmos 101–150. Pars 3: enarrationes in psalmos 119–133 (CSEL XCV/3) / Ed. F. Gori (Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001).

В 2001 г. серия *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinarum* pokračовалась новым выпуском за номером 95/3. По замыслу издателей, четыре части 95-го тома должны включать толкования на псалмы Аврелия Августина. В данном, прежде других вышедшем выпуске содержится толкование на главы с надписанным «Псалм восхождения». Известно, что эту особую связь с Псалтирью группу псалмов Августин толковал перед своей галльской пастырской осенью — зимой 407 г., перемещая эти толкования двенадцатью первыми «Рассуждениями на Евангелие от Иоанна». Известно также, что издание серии толкований Августина на псалмы 119–133 было осмыслено как единый корпус, оформляющийся в виде единого рукописного собрания. Таким образом, эта серия толкований, представляя собою однородный и объединенный хронологически законченный цикл, притом принадлежавший к самому зрелому и плодотворному периоду творчества галльского учителя. По степени изученности данная серия имеет первое место с начальными рамками 32-м толкованиями на псалмы. Все это делает очевидным, что первоочередная публикация именно толкований на псалмы 119–133 естественна и оправдана.

После издания толкований Августина на псалмы в латинской патрологии Мина (PL 36–37), которое воспроизводит бенедиктинское издание, критическое издание из было предпринято в латинской серии CCL (38–40). Несмотря на то, что это издание было подготовлено с учетом широкой текстологической базы (включая и рукописи латинской Псалтири), изменения, внесенные в текст, были минимальны и практически не влияли на смысл текста. Можно сказать, что, в сущности, здесь лишь была полновесная текстологическая база под бенедиктинский текст. Это сразу было отмечено сообществом августинистов<sup>1</sup>.

Чтобы подготовить новое издание толкований на псалмы 119–133, Франко Гори пришлось практически заново проделать весь путь. Начиная от рукописных собраний. Результаты его текстологических изысканий были предварительно опубликованы в статье о рукописном предании изданной группы толкований<sup>2</sup>, затем подробно изложены в ре-

<sup>1</sup> См., например, рецензию G. FOLLAT в *Revue des études augustiniennes* 5 (1999) 269–272.

<sup>2</sup> F. Gori, La tradizione manoscritta delle *Enarrationes in psalmos gradum* di Agostino. Studio preliminare per l'edizione critica *N. Augustiniana* 37 (1997) 183–228.

низируемом томе и наконец дополнился в статье о специфических проблемах предпринятого издания<sup>1</sup>.

Уже предварительная сводка результатов этой текстологической работы убедила меня, насколько, оказывается, мог быть улучшен привычный бенедиктинский текст, традиционно считавшийся в целом надежным. При этом удивительно, что предложенные Гори варианты часто даже не упоминались в солидном критическом аппарате CCAr-40. А речь ведь могла идти не только о тех случаях, когда предлагался просто более точное чтение, в общем смысле текста ничего не меняющее, а о важных смысловых изменениях.

Вот только один пример. В § 3 толкование на псалом 119 в пражских изданиях можно было прочесть freely: *In quadam altitudine cordis habitabat prophetia* (В некоей высоте сердца обитал апостол). Смысл метафорической высоты в сердце вполне может быть истолкован, но его трудно вписать в обычную августинскую образную систему, так как нигде в ближайшем контексте не говорится о других уровнях в символическом сердце. В новом издании на этом месте читается: *In quadam altitudine corde habitabat prophetia* (В некоей высоте сердцем обитал апостол). Чтение исправлено по чисто текстологическим соображениям (по т. наз. внешним показателям), но оно как нельзя лучше соответствует обычной символической картине, в которой помещение сердца на высоту означает высокий уровень богопознания.

Таких изменений в каждом толковании оказалось по несколько, то есть, во всем собрании их несколько десятков. Это означает, что новое издание предлагает существенно улучшенный, и даже сколько более осмысленный текст Августинских толкований!

Предисловие к выпуску описывает дублируемые толкования как единую серию и представляет рукописную базу издания с подробными текстологическими выкладками, придающими особую ценность всему тому<sup>2</sup>. Разделы введения о прологах, епископ и текстостин содержат ссылки на тщательно отобранные исследования по этим вопросам.

Лишь одно из приведенных здесь суждений (с. 9–10) кажется мне не совсем доказанным. Слишком безапелляционно говорится здесь о том, что Августин, утверждая духовное толкование «ступеней» восхождения в качестве единственно правильного, тем самым скрыто полемизирует с Иеронимом, который в толковании на псалом 119 упоминает «много-

численные ступени этой алмагоризм — пятнадцать ступеней Храма, традиционно связывавшихся с пятнадцатью Псалмами восхождения. Полемизму видят издатель и в том, что, вспоминая лестницу Иакова, Августин предпочитает видеть «добрых» как в спускающихся, так и поднимающихся по лестнице, тогда как Иероним видит в спускающихся падших.

На мой взгляд, этого недостаточно для того, чтобы утверждать зависимость Августина от Иеронима в толкованиях на Псалм восхождения. Более того, некоторые текстовые данные, которые я собираюсь рассмотреть в отдельной заметке, свидетельствуют против этой зависимости.

Впрочем, вопрос о ранних источниках толкований Августина был поставлен со всей серьезностью совсем недавно и удовлетворительно решен Мартиной Дюлоэ лишь для толкований на псалмы 1–32. Поэтому отнюдь неспешно, что в тщательнейшем выполнении аппарате цитат нового издания (с. 283) указаны всевозможные источники альтернативного толкования 2-го стиха псалма 130, причем не только давно отмеченный Морисом Поинте в качестве возможного источника для Августина «фрагмент» Илария Пиктавийского на тот же псалом, но и толкование Амвросия на псалом 38, который мог быть непосредственным источником Августина с большой вероятностью.

Среди достоинств нового издания отмечу еще и совершенство шрифтового оформления Августинских прологов. Благодаря этой новой системе в тексте легко выделить шпаты разного типа: первое цитирование самого толкуемого псалма (полужирный капитальный шрифт), второе цитирование его же (капитальный), третье библиотекские цитаты (курсив) — а это едва ли не вдвое ускоряет исследовательскую работу с толкованиями.

Новый том CSEL доказывает своим текстологическим совершенством плодотворность окладного критического просмотра всего гомилетического корпуса Августина. Этот том украсит и обогатит библиотеку любого августиноведа и станет незаменимым оружием работы патролога, изучающего традиционно толкования Псалтира. Кроме того, он послужит надежной основой для создания новых переводов толкований Августина на псалмы и — как теперь очевидно — для исправления старых.

С. А. Степанов.

<sup>1</sup> F. Gori, L'edizione critica delle *Ennarationes in psalmos gradatim: questioni specifiche* // *Agostinianum* 41 (2001) 99–112.

<sup>2</sup> О проблемах, специфичных для анализа рукописного пролога толкований Августина на псалмы (прежде всего, о библиотекских текстах и прологах аномального строения устной прологов), см. M. Bonaventura, L'edizione critica delle *enarrationes in psalmos gradatim* (119–133) di Agostino / A cura di F. Gori // *Agostinianum* 41 (2001) 93–98.

James C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time* (London and New York: Routledge, 1998) (The Literature of the Dead Sea Scrolls) viii, 136 pp. ISBN 0-415-16513-X; 0-415-16514-8 (pbk).

Первый том серии, запечатленной как шесть небольших томов, посвященных отдельным литературным жанрам, представленным в кумранских рукописях (редактор серии — George J. Brooke), оказался посвящен календарю — возможно, одному из самых важных жанров для понимания религиозной истории иудейского мира периода Второго Храма. Мы уже привыкли приходить к тому факту, что для наиболее точного различения толщину религиозных документов, да и вообще для понимания соответствующих религиозных традиций лучше всего опираться именно на календарь. Иудейское богословие выстраивало себе не символическое здание Храма и, значит, датировки, а в последней ключевая роль принадлежала календарю.

Основные идеи автора знакомы читателям ХВ по его обширной статье «Calendars and Calendrical Information in the Dead Sea Scrolls» (ХВ I (1999) 207–233), которая соответствует, в основном, центральной части книги. В начале книги автор приводит обзор (кроме, впрочем, крестовой) календарной информации, содержащейся в еврейской Библии, пост-библейской литературе (можно кстати заметить, что именно Дж. Вандеркам является издателем критического текста *Книги Юбилеев* по всем сохранившимся версиям) и литературе раннехристианской. Особый интерес представляет небольшая глава A History of Scholarship on the Qumran Calendars (p. 52–70), где в ретроспективе рассмотрены новые достижения 1990-х гг. (авторство определяется познание автора) оценивается вклад следующих ученых недавнего прошлого: S. Talmon, D. Barthelemy, A. Lambert, J. T. Milik, J. Sanders, Y. Yadin. В частности, по поводу Амин Жюбер, Менюарш которой публикуется в настоящем томе ХВ, автор вновь упоминает о своей статье 1979 г., где он обосновывал возможность привнесения Жюбер приблизительно к некоторым частям еврейской Библии. Что касается «новозаветной» части гипотезы Жюбер, то автору книги приходится констатировать, что «New Testament scholars appear not to have been convinced by her explanation of the discrepancy between the synoptics and John on the passion chronology, in part because there is no other evidence that the Qumran-style calendar of a 364-day year was adopted by any of the evangelists» (p. 58). Автор настоящих строк постарался ответить на это возражение в своей статье, помещенной в настоящем томе ХВ в составе *Мемориала*.

У российского читателя религиозной книги возникнет одно специфическое пожелание: увидеть ее изданной в первую на русский язык.

Это одна из редких книг, способных стимулировать мысли студентов (или даже будущих студентов — школьников) к тому, чтобы посвятить свою жизнь исследованиям и, Бог даст, серьезным открытиям, относящимся ко всей области развития иудео-христианской традиции.

В. М. Лурье

Джованни Гуайта, 1700 лет верности. История Армени и ее Церкви (М.: FAM, 2002) 397 С., карт., илл. ISBN 5-89831-013-4.

Книга итальянского исследователя, которая на русском языке, является логическим продолжением его книги бесед с Католикосом Всех Армян Гарегинем I, изданной в 1999 г.<sup>1</sup> и представляет собой исторический очерк, рассчитанный на широкий круг читателей. История Церкви представлена здесь не в контексте истории христианского Востока, но в связи с судьбами армянского народа, от его возникновения до наших дней. В историческое повествование, органично сочетающее в себе изложение древних легенд и новейших научных данных, автор вводит и небольшие эссе, знакомящие читателя с выдающимися представителями армянской христианской традиции. В книге нет собственно богословского анализа особенностей вероучения Армянской Церкви, равно как и обзора армянской христианской литературы. Предмет познания и размышлений автора — исторические судьбы Церкви Армении и ее народа. К числу наиболее ценных стоит отнести главы, посвященные жизни Армянской Церкви в советский и пост-советский периоды. Издание по заказу Ново-Насичеванской и Российской епархий Армянской Апостольской Церкви и по благословению ее епископа Ефрема Нерсиса, книга представляет собой признание и знакомство с историческим наследием христианской Армении в духе диалога, знаменном ее надиктованным предостережением — Католикосом Гарегинем I.

Н. Н. Селезнев

<sup>1</sup> Дж. Гуайта, *Жизнь человека: встреча неба и земли* / Предисл. С. Аветисяна (М., 1999).

Miscellanea Aethiopica Reverendissimo Domino Stanislae Kur septuagenario professori illustrissimo, viro amplissimo ac doctissimo oblata / Redaktor naczelny Ks. Marek Starowieyski (= Warszawskie Studia Teologiczne XIII (2000) [publ. 2001]) (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2000) 272 p. ISBN 83-87802-37-9.

Сборник в честь 70-летия монаш. Станислава Кура, видного церковного деятеля и, одновременно, эфесита, ученика Эвфимия Черусти, подготовлен коллективом о. Марином Старовейским неформальным кружком по изучению Христианского Востока при архиепископальном Варшавы. Сборник содержит, помимо краткой биографии и библиографии юбилера, 17 статей по эфеситике, одна из которых представляет собой публикацию важного памятника (Witold Witakowski, Theodotia and Her Finding of the Holy Cross. An Ethiopic version of the legend of the Finding of the Holy Cross in the Miracles of Mary, p. 253–269). Остальные авторы сборника: Alessandro VAUGHAN (Approach to Gadda Libbosa), Krzysztof P. BLATOWICZ (Ethiopian Monasticism), S. СЮМАСКИ (Ethiopian Religion: Art. Its significance and forms of expression), Marie-Laure DEBART (La saisie de Otyorgis de Sâgla: une initiative royale?), Gianfranco RASCHIONI (Un «osto fradile» del negus Bakiddi (1721–30)), Emmanuel PARSCH (The Liturgical Year and the Lectionary of the Ethiopian Church: Introduction to the Temporal), Владимир М. ЛУЧК (Три Иерусалима Лалебелы: Интерпретация комплексов церковной Лалебелы в свете данных его Жития), Gianfrancesco LUSIGNI (Traditional land tenure in Ethiopia: New documents from Duba Dehabin and Duba Segit (Sart'e, Eritrea)), Joana MAMTEL-NARCIS (Aethiopica: International Journal of Ethiopian Studies), Paolo MARMISCI (Il Gadda Abreha wa-Agbeba: Indagini preliminari), Giovanni MICHAELI (Il culto di Maria in Etiopia), Kirsten S. PETERSEN (Is the Church of Ethiopia a Jewish Church?), Jacques-Noël PÉLIN, L'économie de la prière: L'emploi du mot ṣḥṣṣ (ṣḥṣṣ) dans la version éthiopienne de l'Épître des apôtres), Osvaldo RAMOS (I nascenti Cerulli Etiopici 240–245 della Biblioteca Vaticana), Lanfranco RUCI (Zeban bur, Zeban Abär), Veronika SÖR (Kurzer Abriss zur Geschichte und Bedeutung des Klosters Daga Esfiraane in Tanaise).

В. Я.

## SOME NEW BOOKS ON THE NON-CHALCEDONIAN CHURCHES

Н. СЕЛЕЗНЕВ, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения (Москва: Euro-asiatica, 2002) 198 p. ISBN 5-86748-101-8.

Nikolai SELEZNEV, The Christology of the Assyrian Church of the East. The Main Documents & Development of the Doctrine. (In Russian).

The author continues his book «Assyrian Church of East» (2001), a general introduction to the history of the Church of East (cf. XB 3 (2001) 526), by an introduction to its Christology.

The purpose of the book can be understood more easily if we add to its subheading «...from the standpoint of the modern Assyrian Church itself». Then, the lack of analysis of the East Syrian hesychast doctrines (condemned by the Nestorian councils in the VIIIth and the IXth centuries) or of the development of the iconoclasm (out of the Nestorian Christology), as well as a rather superficial analysis of the doctrines of, e. g., Nestosias and Martryn-Sahdona are quite understandable. The book is still interesting as a popular introduction to those documents of the Assyrian Church that are actual to its self-representation in our days' ecumenical movement.

Christine CHAILLOT, The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998) 184 p. No ISBN.

Christine CHAILLOT, The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality (Paris: Inter-Orthodox Dialogue, 2002) 256 p. ISBN 83-85368-98-1.

Since her first book on a specific non-Chalcedonian Church (The Malankara Orthodox Church. Visit to the Oriental Malankara Orthodox Syrian Church of India (Geneva, 1996)), Christine Chaillot became known as an author of travel notes of a voyager in the countries of the Christian East. Of course, her books are also interesting because of some reference data or a

concise exposition of the history of the corresponding Churches, but, first of all, their unique value is a first hand knowledge of the people, of the faithful and the clergy. Mlle Chaillot is a genuine Christian Traveller, one of those so familiar to us in the centuries of the past, but certainly a rare figure in the late 20<sup>th</sup> century. She managed to access a somewhat optimal ratio between the competence of a Christian student and the ability of a traveller visiting different countries and contacting different people. Some of Mlle Chaillot's friends know that her travels were not always safe, and, in particular, that in Ethiopia had cost her so much that we have to be grateful to God for seeing her alive and her new book appeared.

We can agree or disagree with Mlle Chaillot's eccumenical attitudes, but, in any case, we have not to disregard her brilliant sketches of the modern life of the ancient Church traditions. It is difficult to restrain oneself from a customary Orthodox wish to the tireless author: *Χριστίνα σκέψαι!*

B. Louf

## Personalia

---

LENNART RYDÉN / ЛЕННАРТ РЮДЕН  
(1931—2002)

Οὐραλὶς μέγα κῶδος, δὲ θ' ἄγιον συνέμιχτος  
καὶ χάρις τήνδε ληψών, σὺν μακάρεσσι τέλεις.  
Ἐγγύθεν ἦτ' ἀπὸ τήνδε τείν τιθεμέναις ἀγύλας  
Ἄφθιτον ἐν κραδίῳ μετρησέμενον φέρομεν.



Однимнадцатого июня 2002 года скончался языковед-исследователь азиатской культуры, заслуженный профессор Упсальского университета, член Редакционного совета «Христианского Востока» Леннарт Рюден.

Хотя Рюден начал свою научную карьеру сравнительно поздно — его первая небольшая публикация появилась в 1961 г., — уже два года спустя он громко заявил о себе, опубликовав в качестве диссертационного сочинения критическое издание Жюста преп. Симона Юродного

Девонтия Непольского<sup>1</sup> (под руководством профессора Даниила Табалашица). Рассмотрев все последующее творчество Радзика, искреннею извещаю от мысли, что предмет исследования означает самый непосредственный контакт с ученым, который имеет с ним дело. Позже, близкое знакомство с одним из величайших просветителей византийской литературы уже тогда открыло Радзика тем на некоторые вещи, которые для многих византистов и во все время остаются совершенно недоступными. И уже сам выбор заметки — изобилующего неслыханными выражениями и играх словосочетания, со сложнейшей рукописной традицией — свидетельствовал о изумительной интеллектуальной смелости исследователя. С тех пор Радзика подготовил еще два огромных издания важнейших византийских агрографических текстов — *Жития Андрея [Юродивого] и Жития Филарета Милостивого, написанного вником святого Никитой*<sup>2</sup>. Последнее вышло из типографии в год смерти ученого.

В этих трех контактах очень отчетливо проявились две главные особенности Радзика как ученого. Во-первых, это великолепное владение издательской техникой — всем, что касается отбора разночтений, составления критического аппарата, построения оглавления и т. д. Ученикам семинара по методике издания византийских текстов, проведенного Радзиком в Москве при поддержке Шведского института в 1996 г., могла убедиться в этом хорошо. Во-вторых, это пристальное внимание к литературной стороне издаваемых текстов. Радзика был совершенно чуждо пренебрежительно-высокомерное отношение к византийской словесности, замешанное у слишком многих из тех, кто ее изучает. Непредвзятый взгляд и не отягощенное предвзвешенным восприятием позволяло ученому видеть эстетическое богатство тех, где для других был только культурный (по сравнению с Космополитом) язык и шокирующие просветительского человека суверенитет. К примеру, Радзика серьезно интересовало византийским юмором — явлением весьма специфическим и мало доступным для обычного современного человека. И хотя сам он говорил, что принадлежит к нации, у которой дела с юмором обстоят не блестяще, а потому не решается высказываться на эту тему, в действительности очень многое можно сравнить с ним в тонкости понимания патетика, в том числе и гротескного, который в таком изобилии при-

существует практически во всех произведённых византийской литературы.

Леонард Радзика воплощал в себе наилучшие черты шведского характера — сдержанность и скромность в сочетании с остротой зрения и радужности. Он, казалось, совершенно не обиделся на внимание на устанавливавшиеся в византистике «табеля о рангах». Если он писал особое почтение к кому-то из византистов, то за его научный вклад и познания, но став же искреннее уважение он мог продемонстрировать и в отношении малочисленного маленького исследователя, если у того действительно было что сказать. Когда на закрытии Международного конгресса византистов в Копенгагене организаторы предложили группе наиболее заслуженных авторов, в числе которых был и Радзика, профинансировать поездку церковного иерарха, словно в шаловой процессии, Леонард явно не испытывал по поводу этого мероприятия ничего, кроме невольности — хотя место в таком шествии, несомненно, принадлежало ему по праву.

Вспоминаю о Радзике, неким обманом молчаливым и его практическую помощь. Если школа Табалашица продолжает успешно действовать в Уппале, то это во многом именно заслуга Радзика, который сумел поддержать и развить интерес к византистике в стране, у которой не так уж много исторических и культурных точек соприкосновения с Византией. Благодаря Радзике удалось наладить более или менее регулярное взаимодействие между шведскими и русскими учеными, которое уже выразилось в конкретных совместных проектах. Когда он уезжал на пенсию по возрасту (такими правилами в шведских университетах), он был полон сил, и казалось, что еще много лет его присутствие, его советы и комментарии будут помогать нам в работе. Последние несколько лет он провел в путешествиях, объединяя чуть ли не полмира, и неудивительно, что известие о его кончинах многие из нас получало у тех, кто общался с ним совсем недавно, настоящей шок.

Уверен, что для многих из нас, особенно для тех, кто имел счастье знать его лично, Леонард Радзика навсегда останется образом высокой научной добросовестности, интеллектуальной широты и открытости, невольной скромности и добросовестности. *Ålskade och förälskade.*

Д. Е. Афанасьев

<sup>1</sup> Das Leben des heiligen Nektarios Synkelos von Neapoli (Uppsala, 1963) (Studia graeca Upsalienia, 4).

<sup>2</sup> The Life of St Andrew the Fool (Uppsala, 1995) 2 vols (Studia byzantina Upsalienia, 41–2).

<sup>3</sup> The Life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas. A critical edition with introduction, translation, notes and indices (Uppsala, 2002) (Studia byzantina Upsalienia, 51).



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AV — *Vatikanischer Apostol*  
 BDN — *Bibliothèque de la Nouvelle Bible*  
 ЖМП — *Журнал Московской Патриархии*  
 ИОИРАО — *Известия Императорского Общества Исследования Религии*  
 ИРАИ — *Известия Русского Археологического института в Константинополе*  
 ППС (ПС) — *Православный Пастырский сборник (Пастырский сборник)*  
 ТРДА — *Труды Киевской Духовной Академии*  
 XB — *Christiana Bibliotheca*  
 XpYst — *Christiana Bibliotheca*  
 LASS — *Acta Sancto-Lucasiana (Antwerpen, Bruxelles)*  
 AB — *Analectes Bollandianae*  
 ACO — *Acta Conciliorum Oecumenicorum*  
 AGJU — *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*  
 AJA — *American Journal of Archaeology*  
 ANRW —  *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Ed. W. Haase und H. Temporini*  
 ASSEMBL. NO — *Josephus Simonis ASSEMBL. Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana, Roma, I (1719), II (1721), III, I (1725), III, 2 (1726) (imp.: Hildesheim, 1975)*  
 BAC — *Bulletin d'archéologie chrétienne*  
 BAUMTARK, GEL — *Anton BAUMTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn, 1922)*  
 BCH — *Bulletin de correspondance hellénique*  
 BDIAN, AMS — *Paul BDIAN, Acta mactiana et aseniorum syriaca (Leipzig, 1891; imp.: Hildesheim, 1968)*  
 BHG — *Franciscus HALKIN, Bibliotheca Hagiographica Graeca I–III (Bruxelles, 1957) (SH 5a); Novum Auctarium BHG I (1964) (SH 65)*  
 BHO — *Bibliotheca Hagiographica Orientalis (Bruxelles, 1910) (SH 10)*  
 Bib — *Biblica*  
 BUE — *Bulletin de l'Institut d'Égypte*  
 BJS — *Brown Judaic Studies*  
 BOv — *Bibliotheca Orientalis*  
 BK — *Bede Karlika*  
 BSOAS — *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies, University of London*  
 Byz — *Byzantion*  
 BZ — *Byzantinische Zeitschrift*  
 BZAW — *Beiträge zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*  
 CBQ — *Catholic Biblical Quarterly*  
 CCR — *Corpus Christianorum*

- Coptic — *The Coptic Encyclopedia (New York, 1991)*  
 CPG — *M. Gennadius, Clavis Patrum Graecorum (Turnhout: Brepols) I (1983), II (1974), III (1979), IV (1980), V (1987), Supplementum (1998)*  
 CSEL — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum*  
 CSCE — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*  
 DOP — *Dumbarton Oaks Papers*  
 EO — *Échos d'Orient*  
 ETL — *Ephemerides Theologicae Lovanienses*  
 ExpT — *Expository Times*  
 FRANT — *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*  
 GCAL — *Georg Goss, Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Vatican) I (1940) (ST 118), II (1947) (ST 133), III (1949) (ST 146), IV (1951) (ST 147), V (1953) (ST 172)*  
 GCS — *Die Griechische Christliche Schriftsteller*  
 HO — *Handbuch der Orientalistik (Leiden—Köln, 1952 s.)*  
 HTR — *Harvard Theological Review*  
 JAC — *Jahrbuch für Antike und Christentum*  
 JBL — *Journal of Biblical Literature*  
 JCoPS — *Journal of Coptic Studies*  
 JOB — *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*  
 JTS — *Journal of Theological Studies*  
 JQR — *Jewish Quarterly Review*  
 JSJSup — *Supplements to Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*  
 JNT — *Journal for the Study of the New Testament*  
 JSOT — *Journal for the Study of the Old Testament*  
 JSPSS — *Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series*  
 LTK — *Lection für Theologie und Kirche, 1957 s.*  
 MAIR — *Mémoires de l'Académie (Impériale) des Sciences de Russie (St. Pétersbourg)*  
 MEFR — *Mémoires des Écoles Françaises de Rome et d'Athènes*  
 Mus — *Le Muséon*  
 MUSJ — *Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)*  
 NovT — *Novum Testamentum*  
 NovTSup — *Supplements to Novum Testamentum*  
 NPWF — *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*  
 NTOM — *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*  
 NTS — *New Testament Studies*  
 OC — *Oriens Christianus*  
 OCA — *Orientalia Christiana Analecta*  
 OCP — *Orientalia Christiana Periodica*  
 OLA — *Orientalia Lovaniensia Analecta*  
 OLP — *Orientalia Lovaniensia Periodica*  
 PG — *Patrologiae cursus completus / Auctoris I. P. Migne. Series graeca (Paris, 1857–1866)*

*PdO* — *Parole de l'Orient*

*PL* — *Patrologiae graecae completus / Accurate: L.-P. Migne, Series latinae* (Paris, 1841)—(1864)

*PO* — *Patrologia Orientalis*

*POC* — *Proche-Orient chrétien*

*PS* — *Patrologia Syriaca* (Paris) I (1884), II (1907), III (1926)

*PTS* — *Patristische Texte und Studien*

*POC* — *Proche-Orient Chrétien*

*RAC* — *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart, 1950 s.)

*RB* — *Revue biblique*

*RE* — *Realencyclopädie des Klassischen Altertums* (Pauly—Wissowa)

*REArm* — *Revue des études arméniennes*

*REB* — *Revue des études byzantines*

*RECG* — *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*

*RÉG* — *Revue des études grecques*

*RevQ* — *Revue de Qumran*

*RHR* — *Revue de l'Histoire des Religions*

*ROC* — *Revue de l'Orient Chrétien*

*RRAL* — *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*

*RSBN* — *Rivista di studi bizantini e neoellenici*

*RSE* — *Rassegna di studi etiopici*

*RSO* — *Rivista degli Studi Orientali*

*SAMR, Actes I* — *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes / Ed. Khalil SAMR* (Cortice, septembre 1960) (Rome, 1962) (OCA 218)

*SAMR, Actes II* — *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes / Ed. Khalil SAMR* (Oosterheselen, septembre 1964) (Rome, 1966) (OCA 226)

*SAMR, Actes III* — *Actes du troisième Congrès international d'études arabes chrétiennes / Ed. Khalil SAMR* (Leuven-La-Neuve, septembre 1968) / *PdO* 16 (1990—1991)

*SC* — *Sources chrétiennes*

*SH* — *Subsidia Hagiographica*

*SNTSMS* — *Synodorum Novum Testamenti Societas Monograph Series*

*ST* — *Studi e Testi*

*STDJ* — *Studies on the Texts of the Desert of Judah*

*SVC* — *Supplements to Vigilius Christianae*

*SVTP* — *Studies in Veteris Testamenti pseudepigrapha*

*TU* — *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur*

*VC* — *Vigilius Christianae*

*VT* — *Vetus Testamentum*

*WRIGHT, Cat. sye. mus.* — *William Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* (London, 1870—1872)

*ZDMG* — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

*ZNTW* — *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*

ԱԲ — Արարատ

ԱՀ — Աղագյոթական Հանդես

ԲԻԲ — Բաղնիքի Ինտերնացիոնալ

ԲԳ — Բաղնիքի

ՀԱ — Հանդեսի Ամսագրություն

ՊԲՀ — Պատմա-գրականորեն Հանդես

ՊԳ — Պատմա-Հասարակական Ֆիլոսոֆիայի

ԺԵ — Զեյթունյան

ԺԶ — Զեյթունյան

## ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОКЪ

Серия, посвященная изучению христианской культуры  
народов Азии и Африки

Публикуется редакционной коллегией один раз в год. По всем редакционным вопросам (статьи, отзывы, вопросы обмена и книги на рецензию) обращаться в редакционную коллегию по адресу:

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК  
ИВИ РАН  
Ленинский просп., 32а  
Москва  
117334 Россия

E-mail: [orient.a@relcom.ru](mailto:orient.a@relcom.ru) или [buzros@info.spb.ru](mailto:buzros@info.spb.ru)

Подписку для стран ближнего зарубежья можно оформить в издательстве «Алетейя» по адресу:

Издательство «Алетейя»  
пр. Обуховской обороны, 13  
Санкт-Петербург  
193019 Россия

Тел. издательства: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53.

E-mail: [aletheia@rol.ru](mailto:aletheia@rol.ru)

Для дальнего зарубежья см. на следующей странице.

## KHRISTIANSKIJ VOSTOK

An International Journal of Research  
on the Christian East

The journal is being published annually.  
Concerning all editing questions (articles, proof-reading, journal exchange,  
book reviews) please address to the Editing Board:

Khristsianskij Vostok  
IVI RAN  
Leningkiy prasp., 32a  
Moscow  
117334 Russia

E-mail: [orient.a@relcom.ru](mailto:orient.a@relcom.ru) or [buzros@info.spb.ru](mailto:buzros@info.spb.ru)

Concerning subscription please address:

Prof. Dr. Michel van Esbroeck  
Kaufachstrasse, 31a  
D-80539 München  
Germany

# ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

ТОМ 3 (IX), 2001

## СОДЕРЖАНИЕ

### Статьи

Материалы к изучению автобиографического досье митрополита Андрея

- А. Васюков (Москва). Die zweite Bekehrung des Apostelen Andrei et Mathias nach Antiochia (119a) [Вторая крестовая «Домний» митрополитов Андрея и Матфея у епископов» (BHO 119a)]
- М. ван Бинкс (Münche). Les Actes d'André d'après la tradition antiochène à Éphèse [Дела митрополита Андрея согласно преданию, атрибутированному Ефесу]
- С. О. Волова (С.-Петербург). Глаголословия Андрея святого из автобиографии митрополита Андрея
- С. Б. Чепина, В. М. Плещинский (С.-Петербург). «Отец университетов» или, возникший из призрачного «блуда» Павлов? Тела Хайнриха Тейла Эгго — один из первых провидцев колларской литературы
- С. А. Фоменко (С.-Петербург). Понимание Павла в мусульманской традиции (история изучения и общие характеристики текста)
- Н. Селен (Джодоб). Слова по открытым текстам. Из «Славянской Библии» Петрова Матфея (119a-119b)
- Д. Замель (Jerusalem). Imita-Slavico-Theologia: Some Notes on Basilica, Mathias, Lord/Godfather, Bos, and a Modern Myth [Imita-Slavico-Theologia: Заметки о Шалахате, Матфе, Господи Пастерале, Бос и об одном современном мифе]
- К. Н. Юсупов (С.-Петербург). Неполнота об армянском восприятии проповеди Симеона

### Сообщения и заметки

- В. А. Аппельман-Винникова (Москва). Если бы не было Н. Я. Марра
- W. Adam (Munich). The Syrian Christian community in India and its contacts to Europe and the Mediterranean area before the arrival of the Portuguese [Сирийская христианская община в Индии и ее контакты с Европой и Средиземноморьем до появления португальцев]
- S. B. Semenov (St. Petersburg). Women and nobility on pages of Ethiopian Christian Medieval Literature [Женщины и власть на страницах средневековой эфиопской христианской литературы]
- А. Г. Духан (Москва). ЗНАГНА-МА-ТА. ИСТОРИЯ, 2. Значение армянского и еврейского фрагментов для реконструкции гошавского Мессиина Саргиса «Другие и тогда»

М. ван Бинкс (Münche). L'archevêque d'Antiochia [Архиепископ Антонио ван Бинкс в Евангельской Антонио]

М. С. Голуб (Munich). О митрополитском синодальном Иерусалиме (в историческом географическом контексте)

В. Киселев (Tbilisi). An Example of Georgian-Geek-Latin Literary Relationship in a 12th-Century Latin Collection [Пример грузинско-греко-латинских литературных связей в одном латинском собрании XIII в.]

А. Л. Хохлов (С.-Петербург). Еще раз к вопросу о слове «символ»

В. М. Луца (С.-Петербург). Три крестовых знака святого: случай св. Георгия Новаго, Епископа К. восточной Православной (мелитанской) церкви в Египте

В. Миса (Moscow). Why like, why Abrahamic? On Traditions of the Weizmann's pan[Why like, why Abrahamic? Условно предания о прошлом народа коллар]

А. Топкин (Берлин). Об одной статье Мелкисея Хорезми («Об этом единственном и Кофетон...»)

### Рецензии и библиографические аннотации

#### Рецензии

- К историческому введению Мелкисея Хорезми (С. Б. Чепина)
- Тейла-Духан Мосури (сентябрь 1913 г. — июль 2000 г.) (С. Б. Чепина)

# Христианский Восток IV (X) (2002)

Оригинал-макет  
Севастьян Т. А.

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other INDRIK publications may be ordered by e-mail: [indric@mail.ru](mailto:indric@mail.ru) or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Назначение книги — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 970644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 70х100 1/16. Печать офсетная.  
38,0 п. л. Заказ № 2125

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в ЦПП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шувальский пер., 6